EL HOMBRE MEDIEVAL

JACQUES LE GOFF
y otros

EL HOMBRE MEDIEVAL nos presenta la figura del hombre en sus principales funciones -rasgos esenciales, estatus social, oficios y profesiones- a lo largo del prodigioso desarrollo de la cristiandad que se produce entre el año 1000 y el siglo XIII, y durante el período de turbaciones que conocemos como Baja Edad Media.

epublibre

AA. VV.

EL HOMBRE MEDIEVAL

El hombre europeo - 4

ePub r1.0
Titivillus 01.02.2020

Título original: *L'uomo medievale*
AA. VV., 1987
Traducción: Julio Martínez Mesanza

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

INTRODUCCIÓN EL HOMBRE MEDIEVAL
CAPÍTULO I LOS MONJES
CAPÍTULO II EL GUERRERO Y EL CABALLERO
CAPÍTULO III EL CAMPESINO Y EL TRABAJO DEL CAMPO
CAPÍTULO IV EL CIUDADANO Y LA VIDA EN LA CIUDAD
CAPÍTULO V EL INTELECTUAL
CAPÍTULO VI EL ARTISTA
CAPÍTULO VII EL MERCADER
CAPÍTULO VIII LA MUJER Y LA FAMILIA
CAPÍTULO IX EL SANTO
CAPÍTULO X EL MARGINADO
Sobre el autor
Notas

EL HOMBRE MEDIEVAL

Jacques Le Goff

Este libro trata del hombre medieval y ofrece de él diez perfiles escritos por otros tantos medievalistas que figuran entre los más destacados de la actualidad. ¿Pero ha existido este hombre tal cual? ¿No es quizá una abstracción lejana de la realidad histórica?

La definición de una historia «humana» —la única digna de este nombre— fue dada, hace medio siglo, por Marc Bloch y Lucien Febvre, y es una conquista irrenunciable. Pero esta historia humana, ¿es la historia *del hombre* o la historia *de los hombres*? A esta pregunta Lucien Febvre ha respondido: «El hombre, medida de la historia, su única medida. Aún más, su razón de ser». Pero también: «Los hombres, los únicos objetos de la historia —de una historia que no se interesa en no sé qué hombre abstracto, eterno, inmutable en el fondo y perpetuamente idéntico a sí mismo—, los hombres mirados siempre en el marco de las sociedades de que forman parte. Los hombres miembros de estas sociedades en una época bien determinada de su desarrollo —los hombres dotados de múltiples funciones, de actividades diversas, de preocupaciones y actitudes varias que se mezclan entre sí, se provocan, se contradicen, para concluir en una paz de compromiso, en un *modus vivendi* que se llama la Vida[1]».

El hombre y los hombres, los hombres de la sociedad del Occidente cristiano, en sus principales funciones (esto es, en sus rasgos esenciales, pero también en su estatus social concreto, en sus oficios, en sus profesiones), en la época de un díptico medieval que en la primera cara muestra el prodigioso desarrollo de la cristiandad entre el año 1000 y el siglo XIII, mientras que la segunda representa ese tiempo de turbaciones llamado Baja Edad Media, en el que giran juntos en un torbellino un mundo del pasado en crisis y el mundo de un nuevo Medievo, el Renacimiento; en fin, de los *hombres vi-*

vientes (en sus condiciones de vida, con sus creencias y sus prácticas): ese es el objeto de este libro.

¿El hombre o los hombres?

La mayoría de los autores de estos perfiles han insistido en la diversidad de los tipos humanos del Medievo que presentaban. Giovanni Miccoli, de hecho, ha preferido hablar de los *monjes* más que del *monje*. ¡Qué diferencia entre los monjes provenzales (Lerins, San Víctor de Marsella) de los siglos IV y V, que se inspiran en el modelo oriental de los Padres del desierto, y los cluniacenses del siglo X en adelante, entre los irlandeses de los siglos VII y VIII y los cistercienses del siglo XII, entre San Benito y Joaquín de Fiore! Soledad o apostolado, trabajo manual o trabajo intelectual, servicio a Dios en la oración y en las funciones litúrgicas o servicio a la cristiandad en las órdenes militares de los monjes-soldados, nacidas de la Cruzada, vida eremítica o vida conventual: ¡cuántas elecciones diferentes! Sin embargo, los hombres del Medievo tuvieron, sin lugar a dudas, conciencia de la existencia de un tipo particular, de un personaje colectivo: el monje. El hombre que, individual o colectivamente, se separa de la masa social para vivir una relación privilegiada con Dios. O bien, según una de las numerosas definiciones medievales del monje: *Is qui lugel*: «aquel que llora», que llora por los propios pecados y por los pecados de los hombres y que, con una vida de oración, de meditación y penitencia, busca obtener su propia salvación y la de los hombres.

Jacques Rossiaud, afrontando el problema del «ciudadano», se pregunta: «¿Qué hay de común entre el mendigo y el burgués, entre el canónigo y la prostituta, todos ellos ciudadanos, entre el habitante de Florencia y el de Montbrison, entre el ciudadano del primer crecimiento y su descendiente

del siglo XV?». Y a renglón seguido esboza una respuesta: «Unos y otros no pueden ignorarse y se integran en un mismo y pequeño universo de población densa que impone unas formas de sociabilidad desconocidas en la aldea, un modo de vivir especifico, el uso cotidiano del dinero y, para algunos, una apertura obligatoria al mundo». Evidentemente, el ciudadano medieval existe porque se contrapone al campesino, su contrafigura, en una contraposición que hoy está muy atenuada y es muy distinta.

Christiane Klapisch-Zuber, ante la diversidad de la condición femenina en el Medievo, ha elegido una vía, un punto de vista: la mujer concretamente definida por su lugar y sus funciones en el seno de la *familia*. Y, detrás de la multiplicidad de niveles sociales de la familias, el mejoramiento lento y contrastado del estatuto de la mujer, a lo largo de los cinco siglos de que se ocupa este libro, fue siempre a chocar con la ideología medieval subyacente que hace de la mujer un ser engañoso y tentador, la mejor ayuda del diablo, una eterna Eva mal rescatada por María, un ser escabroso para quien se fija en él, un mal necesario para la existencia y el funcionamiento de la familia, para la procreación y el control del peligro principal para el hombre cristiano: la sexualidad.

Y, por citar un último ejemplo, Enrico Castelnuovo se ha preguntado cómo, del orífice romano al arquitecto, al escultor, al pintor de vidrieras góticas, del miniaturista a Giotto, se puede descubrir la expresión, la lenta aparición de una toma de conciencia por parte de quien crea y de la sociedad para la que crea y en la que crea, de un personaje que más tarde, en francés, será llamado un *artista*.

El hombre medieval

Pero volvamos al hombre. ¿Reconocían los mismos hombres del Medievo una realidad a la que hay que llamar *el*

hombre? ¿Distinguían, en la heterogénea sociedad en la que vivían, un modelo que se adaptase al rey y al mendigo, al monje y al juglar, al mercader y al campesino, al rico y al pobre y, para hablar en términos de sexo, a la mujer y al varón, un modelo que sería *el hombre*?

La respuesta es, sin duda, afirmativa y se debe subrayar también que pocas épocas han tenido como el Medievo cristiano occidental de los siglos XI-XV la convicción de la existencia universal y eterna de un modelo humano. En esta sociedad, dominada, impregnada hasta sus íntimas fibras por la religión, tal modelo, evidentemente, era definido por la religión y, en primer lugar, por la más alta expresión de la ciencia religiosa: la teología. Si había que excluir un tipo humano del panorama del hombre medieval era precisamente aquel de quien no cree de modo absoluto; el tipo que más tarde se llamará libertino, librepensador o ateo. Al menos hasta el siglo XII, e incluso hasta el final del período que examinamos, no se encuentra en los textos más que un número insignificante de negadores de la existencia de Dios. Y en la mayor parte de estos casos uno también se puede preguntar si no se trata de una mala lectura de los textos o de extrapolaciones debidas a quienes han referido las palabras de estos originales aislados, extrapolaciones nacidas de excesos verbales, fruto de algún momento de ira o —para algún intelectual— de ebriedad conceptual. Si los hombres del Medievo repitieron a menudo el verso del salterio —el libro en el que los analfabetos aprendían a leer— «dice en su corazón el necio: no hay Dios» (*Sal.* 13,1), la cita habitual no tenía que ser entendida más que como una de esas expresiones misteriosas e incomprensibles propias de un texto sagrado. Para los clérigos era un cómodo punto de partida —por cuanto está sacada de la autoridad de las Escrituras— para enunciar las prue-

bas de la existencia de Dios. Pero el no creyente, que se encuentra cercano a los «otros» (el judío, el infiel, el pagano), es una figura tan rara en el Medievo, que no forma ni siquiera parte de la galería de marginados que nos presenta Bronislaw Geremek.

¿Qué es, pues, el hombre para la antropología cristiana medieval? La criatura de Dios. La naturaleza, la historia, el destino del hombre se conocen en primer lugar por el libro del Génesis, el primero del Antiguo Testamento. El sexto día de la creación Dios hizo al hombre y le confirió explícitamente el dominio sobre la naturaleza: la flora y la fauna que le proporcionarían su alimento. El hombre medieval tiene, pues, la vocación de ser señor de una naturaleza desconsagrada, de la tierra y de los animales. Pero Adán, instigado por Eva, seducida a su vez por la serpiente, esto es, por el mal, cometió el pecado. Dos seres habitan ya en él, el que fue hecho «a imagen y semejanza» de Dios y el que, habiendo cometido el pecado original, fue expulsado del Paraíso Terrenal y condenado al sufrimiento —que se concreta en el trabajo manual para el hombre y en los dolores del parto para la mujer—: a la vergüenza, simbolizada por el tabú de la desnudez de los órganos sexuales, y a la muerte.

Según las épocas, la Cristiandad medieval insistirá más en la imagen positiva del hombre, ser divino, creado por Dios a semejanza suya, y asociado a su creación, ya que Adán dio nombre a todos los animales, llamado a reencontrar el paraíso que perdió por su propia culpa, o, por contra, en la imagen negativa, la del pecador, dispuesto siempre a sucumbir a la tentación, a renegar de Dios y, por lo tanto, a perder para siempre el paraíso, a caer en la muerte eterna.

Esta visión pesimista del hombre, débil, vicioso, humillado frente a Dios, se encuentra a lo largo de todo el Medievo, pe-

ro está más acentuada durante la Alta Edad Media, entre los siglos IV y X —y aun en los siglos XI y XII— mientras que la imagen optimista del hombre, reflejo de la imagen divina capaz de continuar en la tierra la creación y capaz de salvarse, tiende a predominar a partir de los siglos XII y XIII.

La interpretación de la condena al trabajo del Génesis domina la antropología del Medievo. Es la lucha entre dos concepciones del trabajo/fatiga y del hombre en el trabajo. Por un lado se insiste en el carácter de maldición y de penitencia del trabajo; por otro, en sus potencialidades como instrumento de rescate y salvación. Chiara Frugoni ha señalado bien; a través del análisis de las esculturas de Wiligelmo en la fachada de la catedral de Módena (hacia el 1100) el momento en que el humanismo pesimista de la Alta Edad Media parece cercano a deslizarse hacia un humanismo optimista: se ve prevalecer la imagen de un Adán capaz de un trabajo creativo sobre la de un Adán oprimido por un trabajo que es castigo y maldición[2].

En la Alta Edad Media Job es sin duda el modelo bíblico en el que la imagen del hombre está mejor encamada. La fascinación del personaje del Antiguo Testamento fue tanto mayor por cuanto el comentario al *Libro de Job*, los *Moralia in Job* del papa Gregorio Magno (590-604), fue uno de los libros más leídos, utilizados y valorados por los clérigos. Job es el hombre que debe aceptar la voluntad de Dios sin buscar otra justificación aparte del arbitrio divino. En efecto, es menos pecador que cualquier otro hombre: «era un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal» (*Job*, 1,1). Durante mucho tiempo, anonadado por las pruebas que le envía Dios, no comprende y constata que el hombre «consume sus días sin esperanza», y que su vida es solo «viento». Finalmente renuncia a cualquier orgullo, a cualquier reivindica-

ción: «¿Cómo, pues, puede justificarse el hombre ante El? ¿Cómo puede ser puro el nacido de mujer? La luna misma no brilla, ni son bastante puras las estrellas a sus ojos. ¡Cuánto menos el hombre, un gusano; el hijo del hombre, un gusanillo!» (*Job*, 25, 4-6).

La iconografía medieval, tan reveladora como formadora en el campo de lo imaginario, no conoce la historia de Job, en general, más que los episodios de su humillación ante Dios, y la imagen preferida es la de Job roído por las úlceras en su estercolero: la pintura medieval hace de Job ese desecho de hombre que es un leproso.

Por contra, desde finales del siglo XIII en adelante, nos propone el retrato del hombre bajo los rasgos «realistas» de los poderosos de la tierra: papas, emperadores, reyes, prelados, grandes señores, ricos burgueses, seguros de sí mismos, en la pompa de su encumbramiento y hermosos, y, cuando esto no es posible, personajes que imponen a las miradas admiración por sus rasgos individuales; incluso más imponentes cuando son feos.

En compensación, el hombre que sufre ya no es el hombre, sino el mismo Dios: Jesús. El cristianismo latino hizo en época carolingia una importante elección. Eligió las imágenes, rechazando el arte no figurativo de los hebreos y los musulmanes y la iconoclastia del cristianismo greco-bizantino. Elección esencial que instaura el antropomorfismo cristiano medieval[3]. Las relaciones entre el hombre y un Dios que se le aparece y que puede representar bajo aspecto humano reciben así una impronta profunda. Un Dios que, además, aunque uno, es trino. Si el Espíritu Santo, representado por el símbolo animal de la paloma, escapa al antropomorfismo, las dos primeras personas se mueven entre los contrastes fundamentales de vejez y juventud, de majestad y Pasión,

de divinidad y humanidad. Ahora, como muestran eficazmente aquí Giovanni Miccoli y André Vauchez, desde los siglos XII-XIII en adelante, Jesús es cada vez más el Cristo de la Pasión, de la flagelación, del ultraje, de la crucifixión y de la piedad. Por una violenta inversión de las imágenes, el hombre que sufre por excelencia es ya el Dios de la encarnación: Cristo. Y la imagen que sobresale en el siglo XV es la de Jesús con el manto de púrpura y la corona de espinas del escarnio, como Pilatos lo muestra a la multitud, diciendo, según el Evangelio de San Juan: *Ecce homo*, «ahí tenéis al hombre». Este hombre de un momento excepcional de la historia humana es ya la figura simbólica del hombre que sufre, del hombre humillado, pero divino. Y el gran misterio de la historia que durante todo el Medievo los teólogos se han esforzado en explicar es por qué Dios aceptó, decidió hacerse hombre y humillarse en Cristo. *Cur Deus homo* («Por qué Dios se hizo hombre») es el título de uno de los más hermosos tratados de San Anselmo de Canterbury.

Pero el hombre de la teología (o, con otra perspectiva, el de la mitología cristiana)[4] medieval no está confinado a una relación que lo sitúa cara a cara con Dios. Está implicado en una lucha que, a menudo, se escapa a su poder, esa que Satanás, el espíritu del Mal, entabla contra Dios, contra el Bien. Ciertamente, el cristianismo refutó y condenó el maniqueísmo. Salvo para ciertos herejes, como los cátaros, no hay un Dios del Bien y un Dios del Mal, un Dios del espíritu y un Dios de la materia; hay un solo Dios, un dios bueno (que puede ser también un dios de cólera) superior al jefe de los ángeles rebeldes y vencidos, a Satanás, que sin embargo ha dejado a este un gran poder sobre el hombre. Aceptar o rechazar la gracia que lo salvaría, ceder o resistir al pecado que lo condenaría, eso es lo que concierne al hombre que obra

según su libre albedrío. Fuera de los auxilios espirituales de los que hablaré más adelante (la Virgen, los santos), el hombre es la apuesta de la batalla en la que se empeñan para su salvación o para su condenación los dos ejércitos sobrenaturales, dispuestos a cada momento a atacarlo o socorrerlo: los demonios y los ángeles. La apuesta es su alma, que algunos autores medievales asemejarán a la pelota de un encarnizado partido de balompié entre un equipo diabólico y otro angélico. El hombre medieval es también la imagen de su alma bajo la forma de un pequeño hombre que San Miguel pesa con la balanza del juicio bajo los ojos atentos de un Satanás, dispuesto a hacer que se incline el platillo del lado desfavorable, y de un San Pedro, dispuesto a actuar sobre el plato bueno.

De esta antropología cristiana nacieron dos concepciones del hombre que, a lo largo de toda la Edad Media, manifestaron una tendencia a ampliarse en una auténtica concepción del hombre.

La primera es la del *homo viator*, el hombre en el camino, siempre en viaje por esta tierra y por su vida que son espacios/tiempo efímeros de su destino, donde él camina, según sus elecciones, hacia la vida o hacia la muerte —para la eternidad. Por ello, paradójicamente, el monje, ligado por vocación a un lugar de clausura, va a menudo peregrinando por los caminos. En el siglo XIII los frailes de las órdenes mendicantes, con San Francisco de Asís a la cabeza, estarían tanto *in via*, en el camino, como en sus conventos. El hombre del Medievo es un *peregrino* por esencia, por vocación y, en los siglos XII y XIII, bajo la forma terrenal más alta y arriesgada de la peregrinación, un *cruzado*. No obstante, no hemos incluido al peregrino y al cruzado entre los tipos de hombre medieval que se presentan aquí. Al primero, porque, aunque no todos los cristianos hicieran una de las tres grandes peregri-

naciones, a Jerusalén, Roma o Santiago de Compostela (¡cuántas peregrinaciones había a localidades más o menos pequeñas!), todo hombre del Medievo era un peregrino potencial o simbólico. Los cruzados, por contra, pese a los sueños de cruzada que persisten hasta el final de la Edad Media, fueron solamente una minoría, aunque muy significativa, durante solo dos de los siglos que aquí se estudian.

Pero la llamada del camino puede también extraviar al hombre del Medievo, porque puede arrancarlo de esta estabilidad, que también es una condición de moralidad y salvación. El peregrinaje puede transformarse en andar errante, en vagabundeo. ¡Pobre del hombre, en la Edad Media, sin familia ni residencia fija, sobre todo si es clérigo! Clérigos errantes y monjes vagabundos se encuentran entre las peores encamaciones del hombre medieval. Giovanni Miccoli los ha caracterizado, Bronislaw Geremek ha encontrado entre sus marginados bandas de vagabundos[5].

La otra concepción es la del hombre como penitente. Aunque no sea monje, penitente por excelencia, aunque no sea acuciado por la idea de que el trabajo es una penitencia, el hombre del Medievo, condicionado por la concepción del pecado que le ha sido inculcada, busca en la penitencia el medio para asegurar la propia salvación. Aunque no recurra a las formas extremas de penitencia, representadas por la autoflagelación privada (como en el caso de San Luis, rey de Francia) o pública (grupos de flagelantes se hicieron notar tanto en 1260 como en 1349-1350, después de la primera oleada de peste negra), el hombre del Medievo está siempre dispuesto a responder con una penitencia excepcional ante una calamidad o un suceso perturbador. A partir del IV Concilio de Letrán (1215) la obligación para todo cristiano de realizar al menos una vez al año la confesión auricular y de

cumplir a continuación la penitencia que se le imponga, institucionaliza y regula la práctica penitencial.

Este hombre, de quien el dogma y la práctica del cristianismo medieval tienden a hacer un tipo universal, reconocible en todas las condiciones, es un ser complejo. En primer lugar, está constituido por la unión de dos elementos bien distintos: el alma y el cuerpo. Sea el que fuere el desprecio del cristianismo medieval por el cuerpo, «ese abominable revestimiento del alma», según Gregorio Magno, el hombre del Medievo está obligado, no solo por su experiencia existencial, sino por la enseñanza de la Iglesia, a vivir según la dualidad cuerpo y alma. Cada parte del cuerpo, cada seña carnal, es un signo simbólico que remite al alma. Salvación o condenación se realizan a través del cuerpo y el alma, o mejor, el alma alcanza su destino mediante el cuerpo. Como recientemente ha escrito Piero Camporesi[6], «el dogma de la resurrección de la carne "el más sorprendente género de dogma" (Chesterton) agudizaba hasta la más insoportable tensión las sensaciones materiales de dolor y de terror». El cuerpo de los santos, como recuerda André Vauchez, cadáver en el que se ha iniciado la resurrección de los cuerpos, emana el célebre «olor de santidad».

Pero el hombre medieval no se agota en la dualidad cuerpo y alma *(corpus/anima)*. También está el espíritu *(spiritus)* que introduce el soplo, se abre a un amplio abanico de significados, desde aquellos de la más elevada filosofía antigua y cristiana a los significados casi materiales que asume en las lenguas vulgares, y liga el elemento mental del hombre con la tercera persona de la Trinidad[7]. Y además el *cor*, el corazón que se insinúa entre el alma y el espíritu y llega a apropiarse de la interioridad de los sentimientos, uniéndose al amor y a una gama cada vez más amplia de sentimientos. Se

opone además a la *cabeza* y su prestigio aumenta a medida que se difunde el simbolismo de la *sangre*, de la que es el motor.

El hombre, en su constitución física, en su organismo corpóreo, se convierte a su vez en punto de referencia simbólico. Después del humanista de Chartres Juan de Salisbury, que así lo propone en su *Policraticus* (1159), el cuerpo humano es la imagen metafórica de la sociedad, una sociedad de la que el rey (o el papa) es la cabeza, mientras que los artesanos y los campesinos son los pies. Pero esto supone afirmar la unidad del organismo humano y la solidaridad del cuerpo social. Para ciertas escuelas teológicas y filosóficas el hombre es un *microcosmo*. En las perspectivas naturalistas que se desarrollan partiendo de la filosofía de Chartres del siglo XII, el hombre asume una nueva imagen positiva, la de una naturaleza reducida a dimensiones pequeñas, una naturaleza creada ciertamente por Dios y obediente a las leyes que Dios le ha dado, pero a través de la cual el hombre Encuentra de nuevo en el plano «científico» una plenitud y un lugar central de los que, más o menos, parecía estar privado en la Alta Edad Media.

En fin, todas las concepciones medievales del hombre integraban a este, de un modo u otro, en la sociedad. Estas concepciones ofrecen así, *mutatis mutandis*, un punto de convergencia con los historiadores modernos y en particular con los que han escrito los estudios de que se compone este libro. Ninguno ha concebido y presentado su perfil del hombre medieval sin tener en cuenta la sociedad en que vivía. Así, Aron Gurevic estudiando la concepción del hombre en el predicador franciscano del siglo XIII Bertoldo de Ratisbona, encuentra una concepción de la persona que integra su carácter social: «la persona no se reduce a la unidad de alma y

cuerpo, puesto que incluyen en sí la función social del hombre».

Todos los historiadores que han colaborado en esta obra han querido, como yo deseaba también, describir y explicar al hombre medieval con la ayuda de las realidades económicas, sociales, mentales y de imaginación; la mayoría de los historiadores actuales concibe la historia como la unión estructurada de estas realidades. Ellos mismos son herederos y artífices de las dos grandes problemáticas que han renovado la historia en nuestro siglo. La historia económica y social en primer lugar, que es siempre la base social de la explicación del pasado, y luego la historia de las representaciones, de las que los historiadores han comprendido la función igualmente fundamental en la evolución histórica. Aquí se presenta al hombre medieval en todas sus dimensiones, incluida la imaginativa, que permite hablar de forma racional, si no científica, de la tipología social y mental de los hombres del pasado. Lo que hace posible esta evocación documentada y razonada del hombre del Medievo a través de diez perfiles, es ese fecundo cruce que tiene lugar en la historiografía contemporánea entre las tipologías medievales y las tipologías modernas. Solo combinando unas y otras el historiador puede presentar de los hombres del pasado una imagen y una explicación libres de anacronismos y que responden, a la vez, a los interrogantes de nuestra época, y a los progresos de la ciencia histórica.

Los tipos humanos: de las dualidades al esquema de las tres funciones: el monje, el caballero, el campesino

Las sociedades se esfuerzan en describir sus estructuras ayudándose de esquemas que cumplen dos condiciones: la de corresponder a las realidades sociales concretas y la de

ofrecer a los que quieren pensar y/o gobernar estas sociedades unos medios intelectuales adecuados.

La sociedad medieval, más que muchas otras, fue una sociedad de contraposiciones y, si bien rechazó el maniqueísmo doctrinal, practicó un maniqueísmo de hecho a través de contraposiciones del tipo buenos/malos, más o menos explícitas, o, en cualquier caso, del tipo superior/inferior.

Así, la Cristiandad medieval fue representada a menudo con esquemas binarios, con dualidades antitéticas —la más general e importante fue la contraposición clérigos/laicos[8], normal en una sociedad dominada por una religión gestionada por el clero. Pero el poder fue también una importante línea divisoria. En la Alta Edad Media se tradujo en la contraposición *potens/pauper*, *poderoso/pobre*, sustituida después del siglo XIII por la contraposición *rico/pobre*, lo que reflejaba los progresos de la economía monetaria y la promoción de la riqueza como fuente o consecuencia del poder.

Sin embargo, la toma de conciencia del hecho de que la sociedad se hacía más compleja llevó a los hombres del Medievo a preferir esquemas más articulados que el simplista esquema binario. Así podían explicar mejor un juego social más complejo. De estos esquemas, uno de los más importantes fue el que introdujo sin más una categoría intermedia, la de quienes se encontraban entre las características extremas de los grandes y de los pequeños: *maiores, mediocres, minores*. Este esquema fue particularmente válido a principios del siglo XIII, cuando los burgueses de las ciudades se presentaron como *mediocres* entre la aristocracia de los grandes laicos y eclesiásticos y la masa de campesinos y ciudadanos sin importancia.

Pero el esquema que tuvo entre los clérigos y tiene hoy entre los historiadores más éxito es el de las tres funciones,

en el que Georges Dumézil ha distinguido una estructura fundamental de la cultura indoeuropea. Este reconoce como operantes en el espíritu y en las instituciones de las sociedades herederas de esa cultura, tres funciones necesarias para su buen funcionamiento: una primera función de soberanía mágica y jurídica, una segunda de fuerza física y una tercera de fecundidad[9]. Ausente en la Biblia, este esquema aparece en el Occidente cristiano en los siglos IX-X y se impone a partir de un texto del obispo Aldaberon de Laon en su *Poème au roi Robert (le Pieux)* hacia al 1030. Aldaberon distingue tres componentes en la sociedad cristiana: *oratores, bellatores, laboratores*, los que rezan, los que combaten, los que trabajan. El esquema se corresponde con el paisaje social inmediatamente posterior al año 1000. Están en primer lugar los clérigos y, más concretamente, los monjes (el obispo Aldaberon reconoce con acritud su poder) cuya función es la plegaria que los pone en relación con el mundo divino y les confiere un eminente poder espiritual en la tierra; luego los guerreros y, más en particular, ese nuevo estrato social de combatientes a caballo que se convertirá en una nueva nobleza, la *caballería* que protege con las armas a los otros dos órdenes; finalmente, el mundo del trabajo, representado sobre todo por los campesinos, cuyas condiciones jurídico-sociales tienden a unificarse y que alimentan con el producto de su trabajo a los otros dos órdenes. Sociedad armónica en apariencia, complementaria, donde los trabajadores gozan de una promoción, si no social por lo menos ideológica. De hecho, el esquema ideológico no tarda en vincularse a la realidad social reforzándola: la aplicación del esquema bíblico de los tres hijos de Noé al esquema de las tres funciones permite subordinar el tercer orden a los dos primeros: igual que Cam, el más irreverente en las relaciones con el padre, se

convirtió en siervo de sus dos hermanos, Sem y Jafet. El esquema, aparentemente igualitario, refuerza la desigualdad social entre los tres órdenes.

Este esquema fundamental ha servido como punto de partida en los tres primeros perfiles del presente libro, el del *monje* (de los monjes) de Giovanni Miccoli, el del *caballero* de Franco Cardini y el del *campesino* (y su trabajo) de Giovanni Cherubini.

Giovanni Miccoli saca a la luz la pretensión de hegemonía social de los monjes occidentales durante el Medievo, así como su mentalidad elitista. Estos se presentan como los únicos herederos auténticos de la Iglesia primitiva y describen las condiciones de vida de los hombres según una jerarquía de moralidad y mérito en cuya cúspide se colocan ellos mismos. Más que un eremita aislado e independiente, el monje vive según una regla y encarna los ideales de obediencia y disciplina. Está consagrado a la búsqueda de Dios por medio de la oración y la soledad, pero también persigue la paz y la tranquilidad. Reza por la salvación de los otros hombres, pero persigue en primer lugar su propia perfección y la salvación personal. El monasterio se presenta como una isla o un oasis, pero también, al mismo tiempo, como una ciudad, una ciudad santa. El monje tiene una relación tanto con Dios como con el diablo, de quien es la presa preferida. Especialista en la agresión satánica, protege a los demás hombres del «antiguo enemigo». Es también especialista en la muerte, a través de los obituarios que llevan los monasterios y que establecen series de oraciones por los difuntos. Es un consejero y un mediador, principalmente entre los poderosos. Es también un hombre de cultura, un conservador de la cultura clásica, un especialista en literatura y escritura gracias al *scriptorium* de los monasterios, biblioteca y taller de copia e

ilustración de manuscritos. Reúne «el vigor intelectual y la exuberancia emotiva» junto a «una sabiduría de escritura que sabe expresar e insinuar sensaciones, elecciones, sutiles cumplidos y secretos». El monasterio es la antecámara del paraíso y el monje el más idóneo para convertirse en santo.

El caballero, según Franco Cardini, vive entre la violencia y la paz, entre la sangre y Dios, entre la rapiña y la protección a los pobres. Desde que aparece en una biografía individual, la de San Géraud d'Aurillac debida al abad Odón de Cluny, en el siglo x, tiende a convertirse en el *miles Christi*, en el caballero de Cristo. La «Reconquista» española y las cruzadas abren un vasto campo a su espíritu de aventura, a su devoción y a su puesto en el mundo de la fantasía Es el héroe de los primeros grandes textos literarios en lengua vulgar, de la *Chanson de Roland* y del *Poema del Cid*. Se crea una ética caballeresca que oscila entre la proeza guerrera y la prudencia. «Roldán es valeroso, pero Oliveros es prudente». El caballero tiene una importancia esencial en el descubrimiento del amor moderno y su actitud sexual oscila entre la violencia obscena y el refinamiento de la «alegría» de amor y del amor lejano. Es también el protagonista de la promoción de los «jóvenes». Animado por el furor guerrero y por el arrebato místico es, a un tiempo, como Vivien, «santo y carnicero». La cristianización de los viejos ritos bárbaros de la entrega de las armas crea un rito de paso esencial para el joven guerrero: la investidura. En el siglo xii San Bernardo bendice el nacimiento de una nueva caballería: la de los monjes-soldados de las órdenes militares. Como el monje, el caballero es un héroe de la *pugna spiritualis*, de la lucha contra el diablo. Con Perceval, el caballero se convierte en místico y la aventura caballeresca se transforma en búsqueda religiosa del Grial. Lo imaginario caballeresco que duraría

hasta Cristóbal Colón, *conquistador* místico, se nutre de un fondo «mítico folklórico» y de los espejismos de Oriente. Lo imaginario caballeresco se expresa en la caza, en la heráldica, en los bestiarios y, sobre todo, en los torneos, contra los cuales la Iglesia se mostró al cabo impotente después de una prohibición de un siglo (1215-1316). Las instituciones y la cultura caballeresca fueron uno de los principales motores del «proceso de civilización» descrito por Norbert Elias[10].

Giovanni Cherubini sitúa al campesino medieval en el punto de intersección de dos acentuadas tendencias de la demografía que, a principios del siglo XIV, ve doblarse la población que tenía el Occidente del año 1000, para después mermarse por la peste, la carestía y la guerra hasta mediados del siglo XV; en la diversidad de los paisajes agrarios y de los tipos de *habitat*, agrupados o diseminados, en la lucha contra la naturaleza representada por las roturaciones y la creación de los polders. Lo presenta atormentado por la búsqueda de seguridad alimentaria y por la preocupación de la autosuficiencia, inclinado, pues, a la multiplicidad de los cultivos, entre los que predominan los cereales. El campesino, ante todo, es un productor de pan en una sociedad en la que la primera jerarquía es la del color, más o menos blanco, y la calidad del pan que se come. Es un trabajador amenazado por la fragilidad de la agricultura frente a la naturaleza y la escasez de rendimiento. Puede ser también el hombre de los cultivos especializados, ricos o pobres, de la vid, del olivo o del castaño; o alguien que se dedica al aprovechamiento de recursos marginales: pastores que practican la trashumancia y trabajadores de los bosques. La campesina, ante todo, es una trabajadora textil, una hilandera. Objeto de malas descripciones en los textos, el campesino es figura destacada en las encantadoras representaciones artísticas de los trabajos de los meses[11].

Hombre que vive casi siempre al aire libre, en invierno mata el cerdo y lo consume poco a poco junto al hogar.

Socialmente el campesino se mueve entre el señor y la comunidad rural. Desde hace mucho tiempo, considera Cherubini, es el habitante de una aldea, desde los tiempos antiguos e incluso prehistóricos; otros, en cambio, remontan el generalizarse del agolpamiento en aldeas solo al siglo XI[12]. Sufre el gravamen de las *corvées* que ha de pagar a su señor, además de los cánones en dinero y de las exacciones aplicadas dentro del *señorío común*, en concreto la sujeción al monopolio señorial del molino. Oprimido, el campesino se implica en la lucha social y practica casi siempre la resistencia pasiva, pero a veces estalla en revueltas violentas. El campesino se encuentra en primera línea entre los hombres de la Edad Media en la lucha contra los animales salvajes: lobo, oso, zorro. Conocemos su mentalidad sobre todo a través de fuentes judiciarias, como las utilizadas por Emmanuel Le Roy Ladurie en su *Montaillou, village occitan* (1975). Las fuentes literarias muestran desprecio o incluso odio hacia el campesino, ese analfabeto del que se insinúa que está situado, de alguna manera, entre el hombre y el animal. El es quien practica, sobre todo, esa religiosidad llamada «popular», que la Iglesia tachaba de «superstición». Sin duda era un seguidor de las creencias y de los ritos que llamamos «mágicos». Así, este personaje, predominante en una sociedad anclada en la tierra, es, respecto a la cultura y la ideología dominantes, un elemento marginal, pese a asistir con frecuencia a la iglesia de la aldea, cosa que inspiró a ciertos clérigos una etimología extravagante, por la cual las campanas —*campanae*— se llamarían así por el hombre del campo. El, por su parte, le devuelve el desprecio a la sociedad. Ciertos documentos y algunas maneras de comportarse reflejan su aversión hacia los

señores, los burgueses y las gentes de la ciudad. Las *jacqueries* son la explosión de viejos rencores.

Los olvidados

Al presentar aquí solo diez tipos característicos de hombre medieval hemos tenido la obligación de elegir y limitamos a los más significativos para no reducir a este hombre medieval a un polvo tipológico.

He hablado ya de la exclusión del peregrino y del cruzado. El trío monje-caballero-campesino no representa por completo las categorías del esquema de las tres funciones. Entre los *oratores* hemos dejado a un lado al *obispo*, figura importante de la que André Vauchez habla a propósito de la santidad, al *sacerdote secular*, y, sobre todo, al *fraile* de las órdenes mendicantes que aparecieron en el siglo XIII, los predicadores o dominicos, los menores o franciscanos, los agustinos y los carmelitas. A estos hombres que ocupan un primer plano, aunque solo en los últimos siglos de nuestro período, los encontraremos a menudo junto a los laicos durante estos tres siglos. En el mundo de los *bellatores* no hemos tenido en cuenta al mercenario, el combatiente asalariado, el soldado de oficio que aparece más bien tarde y del que se hablará cuando haya pasado a ser un rapiñador, un bandido, un asaltante de caminos, entre los marginados de Geremek. Finalmente, hemos limitado los *laboratores* a los más importantes cualitativa y cuantitativamente entre ellos: los campesinos, referencia del esquema tripartito en los siglos XI y XII. Los *artesanos* y los *obreros*[13] se encuentran entre los ciudadanos de Jacques Rossiaud. Quizá el caso más llamativo de olvido voluntario sea el del *señor*, ¿pero cómo hablar de él sin entrar en el inmenso capítulo del feudalismo? Nos hemos echado atrás frente a la vastedad de la tarea, contentándonos con evocarlo a través de una cala en su relación con el campe-

sino, o parcialmente haciendo referencia a su función guerrera representada por la caballería. Tampoco nos hemos detenido en los especialistas en el cuerpo, *médicos* y *cirujanos*. No nos atrincheraremos detrás del pretexto de que, por un lado, muchos médicos, en el ambiente ciudadano, eran judíos y de que en el ámbito rural la medicina era ejercida sobre todo por aficionados a los que se les atribuía una competencia tradicional y ciertas dotes particulares: viejecillas y curanderos, conocedores de las hierbas medicinales y comadronas que habían adquirido experiencia desempañando su oficio. Pueden leerse las doctas e inteligentes contribuciones de Jóle Agrimi y de Chiara Crisciani al estudio del lugar que ocupaba el médico en la sociedad y en la ideología medievales y del aspecto imaginativo de las relaciones entre el cuerpo y el alma[14]. Marie Christine Pouchelle ha recordado con acierto, a propósito del cirujano del rey de Francia Felipe el Hermoso, a principios del siglo XIV, la ambigüedad del estatus del médico, situado entre el hombre de ciencia y el trabajador manual[15].

Entre los que viven al margen, dos tipos, sin duda, merecerían un tratamiento algo más amplio del que les ha podido dedicar Bronislaw Geremek: el *pobre* y el *hereje*. Pero también aquí, como ocurre con el señor y el feudalismo, la amplitud y la complejidad de los problemas concernientes a la pobreza y a la herejía en la Edad Media nos habrían llevado muy lejos. Recuerde el lector que la pobreza es una de las realidades sociales e ideológicas más hirientes del Medievo. Existe toda una tipología de pobres y la pobreza voluntaria fue objeto de ásperas discusiones en la Edad Media.

En fin, durante el período del que nos ocupamos, del año 1000 a finales del siglo XV, la herejía, bajo formas diversas, más o menos difundidas y violentas, existió de forma endé-

mica. El hereje es el hombre al que más detesta la Iglesia porque se encuentra dentro y fuera al mismo tiempo y amenaza los fundamentos ideológicos, institucionales y sociales de la religión dominante, la fe, el monopolio religioso y la autoridad de la Iglesia.

El *niño* también habría quedado fuera de la presente obra si Christiane Klapisch-Zuber, al hablar de la mujer y estudiándola en su función familiar, no hubiera recordado al niño y la actitud de los padres respecto a él. Actitud que hay que valorar, sin duda, con la debida cautela, aunque sigo pensando que Philippe Aries tenía razón cuando afirmaba que, en el Occidente medieval, el niño no era alguien al que se atribuyese un valor especial, lo que no impedía que los padres quisiesen a sus hijos, sobre todo pensando en que estos se harían adultos, algo que se deseaba que ocurriera en el menor tiempo posible[16].

Tampoco se encontrará aquí al *marinero*, durante mucho tiempo al margen de una sociedad que, a excepción de algunos celtas y de los vikingos, tiene miedo al mar, y que para adueñarse de él necesitará bastante tiempo, partiendo de los inventos esenciales de los siglos XIII-XIV: timón de popa, brújula, portulanos y, muy tarde, mapas. San Luis, en la nave que le lleva a la Cruzada, se sorprende al encontrarse con esos hombres, que le parecen poco corteses y poco religiosos. Sin embargo, no mucho antes, Jacques de Vitry había dedicado en sus modelos de sermones dirigidos a los distintos «estados» del mundo dos homilías a los hombres de la mar[17].

El nacimiento de los estados, a finales del período que examinamos, desarrollando la burocracia y la especialización de las prácticas judiciarias y financieras, trajo consigo la aparición de nuevos tipos de hombre: los *jueces* y la gente de toga, los *oficiales* de los señores, del rey y de los municipios. Pero

a estas alturas se alcanza otro Medievo que habitualmente se llama *Renacimiento o Edad Moderna*[18].

Nuevos tipos ligados a la ciudad: el ciudadano, el intelectual y el mercader

Uno de los aspectos esenciales del gran progreso de Occidente después del año 1000 es el desarrollo urbano que alcanza su apogeo en el siglo XIII. La ciudad cambia al hombre medieval. Restringe su círculo familiar, pero hace mayor la red comunitaria en la que participa; sitúa el mercado y el dinero en el centro de sus preocupaciones materiales, ensancha sus horizontes y le ofrece los medios para instruirse y cultivarse, así como un nuevo universo lúdico.

Para Jacques Rossiaud el *ciudadano* existe. Pero está prisionero en un espacio, en un lugar que puede ser el peor o el mejor sitio del mundo según su ocupación o su mentalidad. Para el monje que busca la soledad, la madre de todos los vicios, el trono de la impiedad, es Babilonia. Para el clérigo sediento de ciencia y de discusiones, para el cristiano que ama las iglesias y las ceremonias sacras, el mejor lugar del mundo es Jerusalén. El ciudadano suele ser un inmigrante reciente, un campesino de ayer mismo. Debe adaptarse a la ciudad y llevar a cabo su aculturación. Es raro que, como dice el proverbio alemán, el aire de la ciudad vuelva libres a los hombres, pero sí que ofrece todo un conjunto de franquicias. El alojamiento es un problema de solución difícil, que a menudo implica la cohabitación. Más allá del espacio de la casa hay otro espacio, bien delimitado: el que está encerrado entre las murallas. El ciudadano es un hombre que vive dentro de las murallas. Toda la ciudad es bullicio y en algunos, como en el milanés Bonvesin de la Rica, en el siglo XIII, despierta un lirismo del número: Bonvesin enumera con asombro todos los elementos y maravillas de la ciudad. La ciudad

también es multitud. Pero, sobre todo, es centro económico. Su corazón es el mercado. La población urbana es un conjunto de células restringidas, de núcleos familiares de tenue densidad. El ciudadano aprende qué es la fragilidad familiar.

Se da cuenta sobre todo de la diversidad y el cambio. En la ciudad hay grandes, medianos y pequeños, opulentos y necesitados, poderosos y gente del común. En la ciudad el dinero es el rey. La mentalidad dominante es la mentalidad mercantil, la del beneficio. Si en el ambiente señorial los pecados por excelencia son el orgullo y la soberbia, vicios feudales, aquí lo son la avaricia y la codicia, vicios burgueses. Aquí se aprende a conocer el valor del trabajo y del tiempo, pero sobre todo los perpetuos cambios: el incesante movimiento de los precios y las continuas transformaciones de estatus y condición. En la ciudad el hombre se encuentra sometido constantemente a los movimientos de la rueda de la fortuna, que, en actividad siempre, gira sin descanso. Así, en la ciudad, los «casos de conciencia» se multiplican. Hay que estar prevenido continuamente contra la Violencia, porque la «ciudad empuja al delito». Al ciudadano se le ofrecen como espectáculo las violencias cívicas: gentes en la picota, flagelaciones, ejecuciones de condenados.

En la ciudad se está en primer lugar entre vecinos y amigos. El ciudadano se halla insertado en la vida del barrio, en la manzana, en la calle. Los lugares de reunión son numerosos en ella: la taberna, el cementerio, la plazuela y, para la ciudadana, los pozos, el homo, el lavadero. El ciudadano es atraído también por la parroquia. Vive una intimidad ensanchada.

Pero a veces la vecindad le pesa. Le queda entonces, por fortuna, la posibilidad de moverse en la ciudad, de ir a otro sitio, a lugares urbanos no distantes.

El ciudadano es también miembro de una o varias cofradías, pacificadoras o protectoras, que, en particular, suavizan y mitigan la muerte. Y a él se dirige, específicamente, el apostolado eficaz de las órdenes mendicantes, que se encargan de su conciencia y de su salvación, y que, a veces, sin más, intervienen poco discretamente en las cosas de su casa, en sus negocios y en su fuero interno.

Pero en general el ciudadano se beneficia de todos los recursos de integración en los que es rica la ciudad.

El ciudadano puede entonces gozar plenamente de ser un «ciudadano bien educado». Se beneficia de ese refinamiento suyo en la ciudad: refinamiento que, después de 1350, es llamado urbanidad o civilidad, porque existe un «estilo de vida propio del mundo ciudadano». Si tiene los medios, puede gozar de muchos placeres alimentarios y ser plenamente el hombre carnívoro característico del Medievo. Si no puede resistir los impulsos carnales, la prostitución, cada vez más tolerada, le permite satisfacerlos. Si tiene éxito no se avergüenza, porque en la ciudad se aprecia el trabajo y, si la usura está desacreditada, no así la riqueza de honesta procedencia, que es alabada. Pero la ciudad es difícil para el trabajador sujeto a la implacable dureza de los que ofrecen trabajo. El ciudadano puede asegurar un buen futuro a sus hijos enviándolos a las escuelas. Y para todos los ciudadanos la ciudad es escuela del gesto y del saber vivir. Enseña medida, orden y cortesía. Allí todo está mejor regulado que en cualquier otra parte y en primer lugar el tiempo, que impone cada vez el uso del reloj mecánico. El ciudadano participa como espectador o actor en las celebraciones de la ciudad, en las fiestas de regocijo, en las procesiones y en los «triunfos ciudadanos». Para el enfermo y para el pobre está el hospital. Para quien se encuentra bien está la risa y la contestación de los carna-

vales y de las cencerradas. Para el ciudadano medieval, generalmente, la ciudad es una fiesta. Ese es el perfil, quizá demasiado optimista, del ciudadano medieval según Jacques Rossiaud. Pero es cierto que la ideología medieval, exceptuando alguna esfera monástica, es favorable a la ciudad.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri se ha dedicado al tipo quizá más difícil de esta galería de retratos solidarios entre sí. De hecho, en el Medievo, el *intelectual* no existe. No se habla de él. Existe sin más un tipo que se caracteriza como alguien que trabaja «con la palabra y con la mente», no «con las manos». Puede tener diversos nombres: *magister* (maestro), *doctor* (doctor), *philosophus* (filósofo), *litteratus* (literato); en particular alguien que conoce el latín.

Es un clérigo y goza de los privilegios reservados a este estado; si no pasa por las órdenes menores, se beneficia de su pertenencia al clero sin tener sus cargas. Es un hombre de escuela, y de escuela ciudadana. Así, del siglo XII al XIII pasa de la escuela de la catedral, en declive, y de la escuela ciudadana, sin privilegios, a las universidades. La universidad es una corporación y el universitario un profesional. Habiéndose liberado de la rémora ideológica de la ciencia gratuita, en cuanto don de Dios, se hace recompensar por sus estudiantes, por la ciudad o por la Iglesia bajo forma de prebenda.

Es un hombre de libros (que no gusta de prestarlos) y de palabras, e insiste en lo que le diferencia del trabajador manual alejándolo de él y poniéndolo por encima. Es, sin más, un «profesor».

En ese mundo de los intelectuales las figuras excepcionales, permítaseme la paradoja, son la regla. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri recuerda algunas de las más célebres: San Anselmo, Abelardo, Arnaldo de Brescia, los grandes maestros universitarios del siglo XIII, en particular Roger Bacon

y los problemas de la ciencia medieval, y luego la llegada del nuevo Aristóteles.

La vida del intelectual no siempre es fácil. El ingreso de los maestros de las órdenes mendicantes en la universidad de París desencadena una grave crisis: estos maestros introducen novedades intelectuales, muy apreciadas por cierto por los estudiantes, pero al ser miembros de una orden religiosa, rechazan insertarse en el juego corporativo: por ejemplo, rechazan abstenerse de trabajar. La introducción de las ideas del filósofo árabe Averroes determina una grave crisis ideológica. ¿Se puede admitir con Averroes la doctrina de la doble verdad, la existencia de verdades científicas contrarias a la verdad religiosa? En 1270 y 1277 la pastoral del poco iluminado obispo de París Esteban Tempier se abate sobre los intelectuales parisinos. Se promulga un auténtico sílabo de proposiciones condenadas, que tiene circulación y se impone. El maestro Sigerio de Brabante, sospechoso de averroísmo, es encarcelado.

Y aquí surge una pregunta. ¿Fue Dante un intelectual? Como yo, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri tiende a decir que sí, porque, en cualquier caso, tuvo características intelectuales: no desempeñaba un oficio, aunque se inscribiera en una corporación, la de los médicos y boticarios, y, en fin, hizo política. Porque a finales del siglo XIII y durante el XIV, la nueva tarea del intelectual medieval era hacer política. Esos clérigos, estando poco satisfechos con la Iglesia, optan por el emperador y atacan el poder temporal de los papas: es el caso de Occam y de Marsilio de Padua.

En cualquier caso, Mariateresa Fumagalli Beoni Brocchieri subraya tres características del intelectual del Medievo central. Es un personaje internacional que a menudo viaja de una escuela a otra, de una a otra universidad, gracias a su

conocimiento del latín. Es un célibe libre de los impedimentos de los deberes conyugales y familiares, como ya decía Eloísa a Abelardo. En fin, es un hombre de «autoridades», de textos imperativos, comenzando por la Biblia pero no se somete a ellos ciegamente: sabe contraponerlos, criticarlos, combinarlos con la «búsqueda racional», o sin más elige esta.

El intelectual ciudadano había tenido que sustraerse a la acusación de vender la ciencia «que pertenece solo a Dios»; el *mercader*, aún más ligado a la ciudad, tuvo que vérselas con la acusación de vender el tiempo, que también «pertenece solo a Dios».

La situación del mercader es más ambigua que la del intelectual. La vieja sospecha que suscita desde la Antigüedad y que se refuerza con el cristianismo (Jesús expulsó a los mercaderes del templo) lo acompaña siempre, aunque económica, social e ideológicamente, su estatus mejora. Desde los comienzos del gran desarrollo de Occidente se reconoce la utilidad del mercader, por ejemplo, por el anglosajón Aelfric en su *Colloquium* (principios del siglo XI). A los servicios que rinde a la comunidad se añade la toma de conciencia de los riesgos que corre, como subraya el *Speculum regale* noruego, también de principios del siglo XI. Pero el mercader sigue siendo un paria. Los frailes de las órdenes mendicantes buscan una justificación para él y llaman en su ayuda al purgatorio, pero el dominico Tomás de Aquino se muestra ambiguo al respecto: «el comercio tiene en sí algo de vergonzoso», escribe este espíritu abierto. La línea de separación entre mercader y usurero es difusa. Si el mercader es rey en bastantes ciudades italianas («genovés, por lo tanto mercader», dice un proverbio), fuera de Italia el mercader latino, el

lombardo, no es visto con buenos ojos y en toda la Cristiandad la imagen del judío aborrecido se refleja en la suya.

Un anónimo poema inglés de principios del siglo XIV pone de manifiesto lo que separa la nueva ética no aceptada de «aquel que acumula» de la tradicionalmente alabada del «derrochador», del que tira el dinero. El mercader se funda sobre la nueva ética del trabajo y de la propiedad. Contrapone el talento al nacimiento. Es un *self made man*. Y, finalmente, también hay santos mercaderes, como a finales del siglo XII San Omobono da Cremona. Hombre instruido, el mercader ayuda a la difusión de las lenguas modernas. El texto más antiguo en italiano que se conoce es un fragmento de una cuenta de 1211 de un mercader sienés. El mercader es un pionero en aprender lenguas extranjeras, así como del perfeccionamiento de las medidas y de la manipulación de las monedas. Es un hombre que escribe: se han encontrado ciento cincuenta mil cartas de negocios en el archivo del mercader de Prato Francesco di Marco Datini. Contribuye a la afirmación del individuo y de la persona, y a los componentes fundamentales de la persona, el alma y el cuerpo, añade dos novedades, la vocación y el tiempo convertido en objeto de apropiación individual.

Al margen de las categorías medievales: la mujer, el artista y el marginado.

En el esquema de la sociedad trifuncional la mujer no tenía un puesto. Si para los hombres de la Edad Media hay una categoría «mujer», esta no está caracterizada por distinciones profesionales, sino por su cuerpo, por su sexo, por sus relaciones con determinados grupos. La mujer es definida como «esposa, viuda o virgen». Fue la víctima de las constricciones que el parentesco y la familia impusieron mucho tiempo al afirmarse de las mujeres como individuos dotados

de una personalidad jurídica, moral y económica. En la documentación de la Edad Media, fruto de una sociedad dominada por el varón, rara vez se hace oír la voz de la mujer y cuando ello ocurre proviene de los estratos más elevados de la clase más alta. Pero gracias a las recientes aportaciones de la antropología social, Christiane Klapisch-Zuber hace revivir a la mujer en el seno de la familia. La mujer es un objeto fundamental de los vínculos que se contraen dentro de la aristocracia feudal, posibilidad de ascenso social para el esposo, en general es desclasada en los matrimonios que resultan de esas estrategias. La transferencia física y de riqueza que tiene lugar a través de ella termina con su expropiación y la espiral inflacionista de las dotes lleva a una devaluación de la mujer en el transcurso de la Edad Media. Sin embargo, gracias a la Iglesia, la obligación creciente del consenso de los dos esposos para el acuerdo matrimonial es una revolución que eleva el estatuto de la mujer, mientras que por otra parte la presión de los jóvenes ayuda tímidamente a la afirmación del matrimonio por amor.

Pero el «orden familiar» lleva a un retraso de la edad matrimonial de los hombres. La mujer se casa muy joven con un hombre que se acerca a los treinta, y una decena de años separa a la pareja. La mujer es un vientre, víctima de una gran fecundidad que antes de los cuarenta años le hace pasar la mitad de su vida de un embarazo a otro. El poder que se le otorga sobre la casa en el centro de la cual está situada la habitación conyugal, es una débil compensación. Señora del espacio doméstico, la mujer es la administradora de la familia. Sometida a sus deberes de esposa, a la fidelidad al marido y a la autoridad de este, encuentra solo compensaciones limitadas en el amor a sus hijos, confiados casi siempre a nodrizas en los primeros años y diezmados por la terrible mortalidad

infantil. En la Alta Edad Media a la muerte natural se añadía el infanticidio. Sustituido más tarde por el frecuente abandono de recién nacidos. Los expósitos pululan en la cristiandad de la Baja Edad Media y las mujeres «quedan como un engranaje subordinado a la reproducción familiar».

Enrico Castelnuovo parte de una paradoja: la grandeza del arte medieval y el anonimato que oculta a la mayor parte de sus creadores. El Romanticismo vio la desaparición del individuo dentro de la creación colectiva, pero es una perspectiva intelectualista. Más bien hay que constatar que, como por lo demás en la Antigüedad, el artista de la Alta Edad Media se mueve entre el desdén de la sociedad hacia un personaje cercano al conjunto de los trabajadores manuales y su deseo orgulloso de afirmar su propia gloria, su notoriedad, por lo menos dentro de un círculo restringido de clientes y aficionados, lo que le empuja a poner la firma en sus obras. Estos nombres, que se encontraban en la Antigüedad, habían desaparecido a principios de la Alta Edad Media. En Italia reaparecen en el siglo XIII. La primera biografía de artista es la vida de San Eligió, escrita en el siglo VII por su discípulo San Ouen. En él es alabado el orfebre, el artista por excelencia dada la nobleza del material tratado. Pero San Ouen es también un prelado, un obispo, el consejero del rey Dagoberto. ¿Habría bastado su arte para estimular a un biógrafo? Y, si el orfebre tiene su prestigio, Marc Bloch ha hecho observar que las iglesias hacían fundir a menudo sus tesoros y sus piezas de orfebrería no atribuyendo ningún valor a la obra del artista.

Antes del siglo XIV no hay un término para designar al *artista*, como tampoco lo hay para designar al intelectual. Comparte con el artesano el término *artifex*, dado que la palabra latina *ars* se refiere más al campo de la técnica y del

oficio que al de la ciencia y a ese no especificado que Occidente llamará más tarde arte. En la Edad Media existe toda una jerarquía de estos artistas anónimos. Cada vez más, junto al orfebre, el arquitecto tiende a situarse en el vértice de esta jerarquía. Es en Francia y en la época gótica, siglo XIII, cuando el arquitecto pasa a *maître* (maestro) e incluso a intelectual, a *maître éspierres* (maestro en piedras). Pero aún en el siglo XIV, en el taller de la catedral de Milán, se contrapone a la «ciencia sin arte» de los arquitectos franceses el «arte sin ciencia» de los albañiles lombardos.

Frecuentes en el siglo XII, las firmas y las menciones de artistas (piénsese en los artistas de Módena, Lanfranco y Wiligelmo, y de Parma, Benedetto Antelami) que se benefician quizá de la promoción de las *artes mecánicas* junto a las *artes liberales*, se vuelven curiosamente más escasas en el siglo XIII cuando el prestigio del artista, ayudado por el retomo a la Antigüedad, crece, en particular en esa Italia donde las estructuras comunales favorecen la glorificación de los artistas que las ciudades se disputan porque monumentos y obras de arte alimentan el gusto de los ciudadanos por el prestigio y por la belleza.

Efectivamente, la ambigüedad de su estatuto es lo que retarda el emerger del artista en la sociedad medieval. Existe también la lentitud del proceso que de las nociones e impresiones de grandeza, de riqueza y de orden extrae la idea y el sentimiento de la belleza.

En los extremos: el marginado y el santo

He aquí finalmente dos encamaciones opuestas del hombre medieval, el marginado y el santo.

En la Edad Media no existe diferencia más grande que aquella que reina en el universo de los que viven al margen.

Lo que les reúne bajo un mismo perfil es su exclusión de la sociedad reconocida, el proceso por el que son empujados al margen o fuera de él.

El primer *marginado* es el *desterrado*. Bronislaw Geremek recuerda que en la Alta Edad Media el destierro era considerado pena sustitutiva de la muerte. Exclusión del habitual ambiente de vida, el destierro puede ser una especie de exilio interior, como el que deriva del interdicto y de la excomunión, exclusión de un hombre de una tierra, del beneficio de los sacramentos, privación de los medios cotidianos de salvación, extrañamiento en un lugar donde lo sagrado ya no actúa, donde no ejerce ya la Iglesia. Es un caso extremo de la marginación espacial, destierro al campo, a zonas de mala reputación, y, a finales del Medievo, a guetos de las ciudades. Desde el siglo XIII en adelante aparecen los «archivos de la represión» donde se registra el eco de la violencia ciudadana, mientras en la Francia de los Siglos XIV y XV el perdón a los criminales justificado en las «cartas de remisión» hace revivir el mundo de los marginados a los que se les ofrece una reinserción social. Pero la frontera entre el mundo del delito y el mundo del trabajo es incierta. La marginación es a menudo «el fruto secundario del peregrinar y de la búsqueda ambulante de trabajo». Se trazan destinos de marginados: los «carne de horca». En el siglo XIV y en el XV muchos marginados se organizan en bandas de vagabundos, de ladrones de salteadores, de homicidas.

Más acá del delito la mala reputación (*infamia*) genera marginados. Individual, la infamia puede ser colectiva en el caso de los oficios «ilícitos» o «deshonestos» cuya lista se reduce del siglo XIII en adelante. Permanece en la infamia, estos es, excluida, la gente del espectáculo, como los juglares (pese a la provocación de San Francisco que se presentaba

como «juglar de Dios»), las prostitutas (pese a su conciencia profesional) y los usureros (pese al purgatorio).

En esa sociedad en que la ambigüedad corpórea se resalta tanto el enfermo y el inválido tienden a ser unos marginados. La exclusión es manifiesta para el más peligroso, el más escandaloso, el más miserable de ellos, el leproso, aunque, a imitación de Jesús, San Luis le sirve y le da un beso.

Casos extremos de marginación, el hereje y el judío son simplemente recordados por Bronislaw Geremek, que se refiere a los signos de infamia con los que algunos de ellos son señalados, a su presencia en el carnaval y a esos importantes puntos de referencia opuestos a las características del marginado medieval: estabilidad, trabajo, estatuto reconocido.

Hay un hombre que encama la más alta realización del hombre medieval: el santo.

El santo establece el contacto entre el cielo y la tierra. Es en primer lugar un muerto de excepción, testimonio de la «carne impasible» según Piero Camporesi: su culto se desarrolla en tomo al cuerpo, a la tumba, a las reliquias. Es también el hombre de las mediaciones alcanzadas, un sostén para la Iglesia, un ejemplo para los fieles. Es un patrón para los oficios y las ciudades, para todas las comunidades de las que forma parte el hombre medieval, y gracias a su nombre, atribuido a este o a aquel, es el patrón individual de los hombres y de las mujeres del Medievo.

Pero la santidad del santo medieval no es extratemporal ni está absorbida por la continuidad como pensaba el etnólogo Saintyres que solo veía en el santo el continuador de los paganos de la Antigüedad. El santo, en cambio, en un primer momento fue el mártir; en la Alta Edad Media fue influido por el asceta oriental y después, la mayoría de las veces se encamó en los poderosos: el obispo, el monje, el rey o el no-

ble. Fue expresión de la preponderancia masculina, adulta y aristocrática en el ideal del hombre medieval. Luego, desde los siglos XII y XIII en adelante, se acentúa el paso de la santidad «de función» a la santidad a través de la imitación de Cristo. Al principio, «profesional», el santo se afirma después entre los hombres «comunes». Le bastaba, en los límites de lo posible, realizar el ideal de la vida apostólica y de la perfección evangélica de «seguir desnudo al Cristo desnudo». La santidad se espiritualizó y se ligó más al estilo de vida que a la condición social y más a la moralidad que a los milagros. A finales de la Edad Media un creciente número de santos se impuso con la palabra inspirada y la visión. Los santos, hombres y mujeres, fueron a menudo místicos, profetas, predicadores y visionarios.

Aunque a partir de finales de siglo XII la Iglesia pasó a controlar la creación de santos, el pueblo siguió siendo durante todo el Medievo un «creador de santos».

Cronología: larga duración y transformaciones del hombre medieval

Así pues, el santo, que parece una figura del cristianismo fijada en sus líneas también cambia, como demuestra claramente André Vauchez. El período de la Antigüedad tardía y de la Alta Edad Media fue esencial para el nacimiento del hombre del Medievo. Así, Giovanni Miccoli se ha remontado a los primeros siglos cristianos para ver aparecer al monje. Franco Cardini ha visto al caballero a través de los caballeros del mundo romano-bárbaro. El imperio carolingio adopta ya medidas contra los vagabundos, antecedentes del marginado. Vieja herencia transformada por el cristianismo, el hombre medieval viene de lejos.

Pero se transforma con el Año Mil que ve una especialización de las funciones, una valoración de los laicos y, sobre

todo con el siglo XIII en el que la sociedad se vuelve compleja, los distintos «estados» se multiplican, los perfiles se diferencian más y los valores, en el seno de una religiosidad que acepta cada vez mejor las cosas del mundo, bajan mucho más del cielo a la tierra, sin que el hombre medieval deje de ser profundamente religioso y de preocuparse por su salvación que se funda menos ya en el desprecio del mundo que en su transformación.

En fin, en medio de pruebas temibles, el hombre medieval cambia en los siglos XIV-XV, modificado por la crisis profunda del sistema feudal, pero también renovado, vuelto moderno por un nuevo mundo de estructuras y valores.

Giovanni Miccoli no ha seguido al monje más allá del siglo XIII, cuando cede el primer puesto de los regulares a los frailes de las órdenes mendicantes. Franco Cardini presenta al caballero del Medievo clásico, visto en los siglos XIV-XV a través de las exageraciones de la caballería como espectáculo, a través de la moda de las órdenes de caballería y la transformación de las técnicas militares. El siglo XIV es el siglo de la «derrota de los caballeros».

Para Jacques Rossiaud, el ciudadano, en el siglo XV, se identifica cada vez más con el *citoyen cérémoniel* (el ciudadano que hace vida de sociedad), arrastrado por el torbellino de las fiestas, los cortejos y el carnaval.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri ve al intelectual cada vez más preso de la política (Wycliff, Hus, Gerson), a punto de abandonar el latín y de expresarse en ambientes distintos del universitario: el círculo, la academia, la biblioteca, la corte. Petrarca huye de la ciudad. El intelectual medieval, ganado por la «melancolía», cede su puesto al intelectual humanista y al intelectual de corte.

El mercader de Aron Gurevic se deja dominar por la «fortuna», considera cada vez más el tiempo como dinero, es ganado también por el «pesimismo mercantil» del Renacimiento y pasa del feudalismo en pleno desarrollo al capitalismo naciente.

Enrico Castelnuovo asiste a la afirmación y al reconocimiento del artista en el *Purgatorio* de Dante donde son recordados dos miniaturistas, Oderisi da Gubbio y Franco Bolognese, y dos pintores, Cimabue y Giotto. La gloria de Giotto se refleja sobre toda la corporación.

Bronislaw Geremek ve las turbas de vagabundos, mendigos, pordioseros y maleantes extenderse por la cristiandad del Renacimiento y de los tiempos modernos.

Algunas obsesiones del hombre medieval

En fin, legitima la evocación de un hombre medieval el hecho de que el sistema ideológico y cultural en el que se inserta y el elemento imaginario que lleva en sí mismo imponen a la mayor parte de los hombres (y de las mujeres) de estos cinco siglos, clérigos o laicos, ricos o pobres, poderosos o débiles, unas estructuras mentales comunes, unos objetos semejantes de creencia, de fantasía, de estímulo. Ciertamente, el estatus social, el nivel de instrucción, las herencias culturales, las zonas geográfico-históricas, dan lugar a diferencias en la forma y en el contenido de esas actitudes culturales y psicológicas. Pero lo que nos afecta más es lo que tienen y expresan en común. El hombre occidental de hoy ha mantenido, más o menos atenuados, remodelados en síndromes nuevos, algunos de estos hábitos de mentalidad o de comportamiento. Pero si es normal que hayamos mantenido características de nuestro antepasado, el medieval, la evocación de sus obsesiones nos hace ver sobre todo diferencias. El hombre del Medievo, para nosotros, es exótico. Para dar

vida a su imagen, el historiador debe recurrir a su sentido del cambio y hacerse historiador de la etnología para apreciar adecuadamente su originalidad.

Los vicios. El hombre del Medievo está obsesionado por el pecado. Este pecado lo comete abandonándose al Diablo, declarándose vencido frente a los oficiales del pecado, los *vicios*. Ve estos vicios bajo forma de animales simbólicos, de amenazadoras alegorías, encamaciones de los pecados capitales, que en el siglo XII son fijados en un número de siete; soberbia, avaricia, gula, lujuria, ira, envidia y pereza. O los ve también bajo la estela de la engañosa seducción de las hijas del diablo desposadas con los «estados» de la sociedad.

El diablo tiene nueve hijas que ha casado de la siguiente manera:

la simonía	con los clérigos seculares
la hipocresía	con los monjes
la rapiña	con los caballeros
el sacrilegio	con los campesinos
la simulación	con los oficiales de justicia
la usura	con los burgueses
la pompa mundana	con las matronas

y la lujuria que no ha querido casar, pero que ofrece a todos como común amante[19].

Lo visible y lo invisible. El hombre de hoy, incluso aquel que consulta a los videntes y adivinos, convoca a los espíritus en las mesas que giran y participa en misas negras, reconoce una frontera entre lo visible y lo invisible, lo natural y lo sobrenatural. Pero no es este el caso del hombre medieval.

No solamente lo visible es para él la huella de lo invisible, sino que lo sobrenatural irrumpe en la vida cotidiana en todo momento: el hombre medieval se encuentra rodeado por continuas «apariciones». No hay línea divisoria, menos aún una barrera, entre este mundo y el más allá. La existencia del purgatorio se prueba por apariciones y unas cavidades terrenales llevan a él: cráteres sicilianos o grutas irlandesas. Los muertos no salvados, los fantasmas del paganismo y del folklore, empujados por Satanás, también se aparecen. La aparición atemoriza pero no sorprende.

El más allá. La eternidad para el hombre de la Edad Media se encuentra siempre a dos pasos. Aunque cree cada vez menos en la cercanía del Juicio Final, se trata de una eventualidad que no excluye. El infierno o el paraíso pueden ser mañana. Los santos están ya en el paraíso y los que seguramente están condenados (innumerables) se encuentran en el infierno. El sistema espacial del más allá se convierte en un sistema racional en los siglos XII-XIII. Es un sistema de tres y cinco lugares. Tres lugares esenciales: el Infierno y el Paraíso y, entre ellos, un más allá intermedio y temporal en el que los muertos manchados solamente con pecados veniales o en estado de penitencia inacabada pasan un tiempo más o menos largo, el Purgatorio, que adquiere forma definitiva a finales del siglo XII. Antes de la Resurrección final y del juicio universal, el Purgatorio desaparecerá, ya que sus últimos habitantes habrán alcanzado el Paraíso, del que es antesala. El más allá tiene también dos lugares auxiliares: el limbo de los Patriarcas que Jesús ha vaciado bajando al Infierno durante su «muerte» terrena: los justos del Antiguo Testamento no bautizados por haber vivido antes de la Encarnación, han alcanzado el Paraíso y su limbo, vacío, ha sido cerrado para

siempre. Y el limbo de los niños, que, en cambio, acogerá para siempre a los niños muertos sin haber recibido el bautismo, los cuales no sufrirán allí penas corporales, pero serán eternamente privados de la alegría suprema de la visión beatífica, de la contemplación de Dios.

El milagro y la ordalía. La frecuente intervención, directa o indirecta, de Dios contra el orden de la naturaleza es reconocida por todos. Hay una jerarquía de intercesores: la Virgen María, la más poderosa de todos, puede obtener de Dios cualquier milagro, los principales santos tienen igualmente un gran poder de intervención cerca de Dios. Ciertos santos y en particular los santos locales están especializados de manera más o menos estrecha. Los milagros son particularmente numerosos en los campos donde resalta más la fragilidad del hombre medieval: en el campo del cuerpo en el que los milagros de curaciones son innumerables; en el campo de las parturientas y de los niños, víctimas predilectas de la miseria del Medievo en lo que concierne a fisiología y medicina. Para evitar la dudosa actividad de los supuestos taumaturgos, la Iglesia, desde principios del siglo XIII en adelante, tiende a limitar el poder de los santos al período posterior a su muerte. Estos esfuerzos tienen como consecuencia el relanzamiento del culto de las reliquias: tocarlas puede dar lugar al milagro.

Dios puede también permitir infracciones circunstanciales de las leyes de la naturaleza en el caso de juicios que le son directamente presentados, en particular pruebas por medio del agua en las que un acusado que no sabe nadar prueba su inocencia no ahogándose cuando naturalmente tendría que ahogarse, y, sobre todo, pruebas mediante el fuego, en las que un acusado inocente puede coger un trozo de metal incandescente o pasar a través de las llamas sin quemarse. El

juicio de Dios puede también manifestarse por el resultado de una singular contienda en la que uno de los que combaten es el acusado o su campeón, que le sustituye gratuitamente o por una compensación monetaria. La Iglesia prohíbe estas ordalías en el IV Concilio Lateranense, en 1215. Introduce así una revolución en la administración de la prueba: los testimonios orales y escritos sustituyen al veredicto de las armas o de las pruebas físicas. El cristianismo, así, aleja un poco más del hombre medieval las creencias y prácticas mágicas.

La memoria. Muchos hombres de la Edad Media son analfabetos. Hasta el siglo XIII en el caso de la gran mayoría de los laicos. En este mundo de iletrados, la palabra resuena con singular fuerza. En la predicación el hombre medieval recoge nociones, anécdotas, instrucción moral y religiosa. El escrito, desde luego, tiene un gran prestigio, fundado sobre el de las «Sagradas Escrituras» y el de los clérigos, hombres de letras empezando por los monjes, como atestigua el *scriptorium*, lugar de la escritura, estancia esencial en todos los monasterios. Pero el gran vehículo de la comunicación es la palabra. Esto presupone que dicha palabra sea bien conservada. El hombre medieval es un hombre dotado de memoria, de buena memoria. La ejercita de modo natural o por una especial formación. En los procesos, en las disputas, el testimonio de los ancianos, hombres de gran memoria en una sociedad donde la esperanza de vida es breve, ocupa un lugar de privilegio. Los intelectuales, los hombres de leyes y los mercaderes aprenden métodos mnemotécnicos. Las «artes de la memoria» ocupan un puesto de gran importancia en la formación del hombre medieval[20]. En una sociedad en la que el juramento —muy vigilado por la Iglesia— es tan importante,

un hombre «que tiene palabra», cuya fidelidad es probada por una larga memoria, instrumento de buen nombre *(bona fama)* es un hombre estimado. El cristianismo del hombre medieval es un cristianismo de tradición, de memoria. ¿Acaso Jesús no dijo a sus discípulos la noche del Jueves Santo instituyendo la Eucaristía después de la Cena: «Haced esto *en memoria mía*»?

La mentalidad simbólica. El hombre medieval, como el poeta Baudelaire, vive en una «selva de símbolos». Lo dijo San Agustín: el mundo se compone de signa y de res, de signos, esto es, de símbolos, y de cosas. Las res que son la verdadera realidad permanecen ocultas; el hombre aprehende signos solamente. El libro esencial, la Biblia, contiene una estructura simbólica. A cada personaje, a cada suceso del Antiguo Testamento le corresponde un personaje, un suceso del Nuevo Testamento. El hombre medieval está continuamente empeñado en «descifrar», y esto refuerza su dependencia de los clérigos, doctos en el campo del simbolismo. El simbolismo preside el arte y en particular la arquitectura en la que la Iglesia es, antes que nada, una estructura simbólica. Se impone en política, donde el peso de las ceremonias simbólicas tales como la consagración del rey, es considerable, donde las banderas, las armas y los emblemas tienen una importancia fundamental. Reina en la literatura, donde a menudo asume forma de alegoría.

El número. El hombre medieval está fascinado por el número. Hasta el siglo XIII el que ejerce mayor seducción es el número simbólico. Tres, el número de la Trinidad; cuatro, el número de los evangelistas, de los ríos del paraíso, de las virtudes cardinales, de los puntos cardinales; siete, el número de los septenarios de la religión (siete dones de Dios, siete sacramentos, siete pecados capitales...); diez, el número del

Decálogo, de los mandamientos de Dios y la Iglesia; doce, el número de los apóstoles y de los meses del año, etc. Y el Apocalipsis revela un universo de números simbólicos donde están escritos el sentido y el destino ocultos de la humanidad, incluido aquel *Millennium*, esa mítica época de «mil» (o sea, muchos) años temidos o esperados en los que a las pruebas del Anticristo seguirá un largo reino de justicia y de paz sobre la tierra.

Luego, bajo la presión de nuevas necesidades de la sociedad (contabilidad de los mercaderes, del señor, de los «Estados» nacientes) y de la difusión de la matemática (en particular de las traducciones latinas de los *Elementos* de Euclides y de manuales como el *Líber Abad* del pisano Leonardo Fibonacci, 1202), el número exacto, científicamente calculable, objeto de operaciones aritméticas, tiende cada vez más a ocupar esa posición de deslumbramiento. El hombre de la Baja Edad Media está obsesionado por una moda, por una idea fija, por una pasión por la aritmética[21]. Introduce la locura aritmética hasta en el ámbito de la religión: en los testamentos se piden misas a centenares, a miles, a decenas de miles; la aritmética de las indulgencias y el cálculo angustioso de los años de purgatorio que suscitarán la cólera de Lutero crean lo que Jacques Chiffoleau ha llamado «la contabilidad del más allá[22]».

Las imágenes y el color. El analfabetismo que restringe la acción de lo escrito confiere a las imágenes un poder mucho mayor sobre los sentidos y el espíritu del hombre medieval. La Iglesia, conscientemente, hace uso de la imagen para informarlo, para formarlo. La carga didáctica e ideológica de la imagen pintada o esculpida prevalece mucho tiempo sobre el valor propiamente estético. En francés antiguo el escultor se

llama *imagier* (creador de imágenes). Un sistema simbólico que deforma las formas para hacer surgir su significado se impone hasta el siglo XIII, en que un nuevo sistema simbólico fundado en la imitación de la naturaleza y en el uso de la perspectiva le sustituye, lo que nosotros llamamos «realismo». El hombre medieval ha transferido del cielo a la tierra la aprehensión que le otorga del universo la representación artística.

Pero en el curso de todos esos siglos, con una especie de exasperación, al cabo, el hombre medieval —hombre visionario en el sentido fisiológico— es llamado a ver y a pensar en colores el universo y la sociedad. Los colores son simbólicos y constituyen un sistema de valores que cambia. El primado del rojo, color imperial, cede ante el azul, el color de la Virgen y de los reyes de Francia. El sistema blanco/negro es casi inmediatamente ideológico. El hombre medieval se acostumbra a titubear ante el verde, ambiguo, imagen de la juventud atractiva y peligrosa; a reconocer el mal en el amarillo —color del engaño— de los personajes y de las superficies. Sobre todo lo rayado y lo abigarrado indican un peligro moral. El oro, que es y no es un color, valor supremo, domina sobre todos los demás[23].

El sueño. Hombre de visiones, de pensamiento simbólico, que vive en un universo donde se mezclan sin solución de continuidad lo visible y lo invisible, lo natural y lo sobrenatural, el hombre medieval tenía vocación de gran soñador, pero el cristianismo vigiló estrechamente su actividad onírica. En la Antigüedad el hombre greco-romano estaba pendiente de sus sueños y los interpretaba sin cesar; tenía a su disposición especialistas, onirománticos instruidos o no. Del siglo IV en adelante la Iglesia, adoptando una nueva teoría

acerca del origen de los sueños y haciendo compleja la distinción entre sueños «verdaderos» y sueños «falsos» al atribuir a los sueños una triple fuente (Dios, fuente de los sueños benéficos, el cuerpo humano, generador de sueños sospechosos, y, sobre todo, el Diablo, gran artífice de sueños tentadores y perniciosos), pedía al cristiano que rechazara al sueño, que rehusara a buscar su significado, que se alejara de esa ocasión de pecar. Solo soñadores privilegiados, reyes, dirigentes y, sobre todo, monjes, podían sacar partido de los sueños, bien para encontrar en ellos mensajes de Dios, bien para triunfar sobre estas pruebas demoníacas. De este modo, el camino de los sueños se cerró al hombre de la Alta Edad Media que se convirtió en un *refoulé* del sueño. Solo la literatura monástica forjaba sueños en los que el alma atormentada del monje se revelaba en visiones extrañas y fantásticas. Después, hacia los siglos XI-XII, la presión de los sueños se impuso a las reticencias y temores de la Iglesia. Esta admitió que los sueños buenos o neutros prevalecían sobre los sueños diabólicos, y el hombre del Medievo se hizo un soñador habitual, fascinado por sus sueños y vivamente deseoso de interpretarlos o de hacerlos interpretar. Freud se vuelve hacia él y lo interroga cuando escribe su *Traumdeulung*[24].

Obsesiones sociales y políticas: jerarquía, autoridad, libertad

Fuera de los esquemas medievales que han guiado a los editores y autores de este libro en la elección de los perfiles del hombre medieval, los hombres del Medievo pensaron, actuaron y vivieron en el marco de algunos valores fundamentales que responden a la voluntad de Dios y a las aspiraciones de los hombres.

Jerarquía. El deber del hombre medieval era permanecer donde Dios los había situado. Elevarse era señal de orgullo,

rebajarse pecado vergonzoso. Había que respetar la organización de la sociedad querida por Dios y esta respondía al principio de la jerarquía. Modelada sobre la sociedad celestial, debía reproducir la jerarquía minuciosa de los ángeles y arcángeles que había descrito en sus obras el monje oriental del siglo IV, traducido después al latín y conocido bajo el nombre de Dionisio el Areopagita (para los historiadores modernos, el *Pseudo-Dionisio*). Según su grado de cultura, bajo forma docta o popular, el hombre del Medievo se inspiró en el Pseudo-Dionisio insertándose en una concepción jerárquica de la estructura del mundo[25]. Sin embargo también aquí se manifiesta una importante evolución a partir de los siglos XII-XIII: junto a una jerarquía vertical aparece una jerarquía horizontal, la de los «estados» de este mundo, que a finales del Medievo será arrollada por la «danza macabra».

Autoridad. En el plano social y político el hombre medieval debe obedecer a sus superiores, a los prelados, si es clérigo, al rey, al señor, a los jefes comunales, si es laico. En el plano intelectual y mental debe ser aún más fiel a las autoridades, a la principal, la Biblia, y luego a las que el cristianismo histórico le ha impuesto: los Padres de la Iglesia en la Antigüedad tardía, los *magistri* (los maestros) en la época universitaria después del siglo XIII. El valor abstracto y superior de la *auctoritas*, autoridad heredada de la Antigüedad se imponía sobre él bajo las formas encamadas por múltiples *autoridades*. La gran virtud, intelectual y social exigida al hombre medieval fue, sobre bases religiosas, la *obediencia*.

El rebelde. Sin embargo, y cada vez más del año Mil en adelante, sobre todo a partir del siglo XIII, un número crecien-

te de hombres medievales no admite sin discusión el dominio de las jerarquías superiores y de la autoridad. Durante mucho tiempo la forma principal de contestación y de rebeldía fue la religiosa, la herejía. Después, en el marco feudal, vino la rebeldía del vasallo contra el señor culpable de abuso o negligencia, y en el universitario, la contestación intelectual. Finalmente vino la rebelión social, en la ciudad y en el campo: sublevaciones, motines, revueltas de obreros y campesinos. El gran siglo de la rebelión fue el XIV, de Inglaterra y Flandes a Toscana y Roma. El hombre medieval había aprendido a ser, si se le daba la ocasión, un rebelde.

Libertad. La libertad es un antiguo valor del hombre medieval. Anima sus principales revueltas. La Iglesia, paradójicamente, hace de pionera. Bajo la bandera de la *Libertas Ecclesiae*. Libertad de la Iglesia, esta, con el papado a la cabeza, reivindica su independencia del mundo laico que la había sometido con la imposición del régimen feudal. La libertad fue, a partir de mediados del siglo XI, el santo y seña del gran movimiento de la reforma gregoriana.

Luego, conscientes de su fuerza, preocupados por hacer desaparecer los obstáculos que se le presentan al gran impulso nacido con el año Mil, campesinos y neociudadanos reclaman y arrancan la libertad o, la mayoría de las veces, *libertades*. Con la liberación de los siervos se corresponde la concesión de franquicias o libertades a los burgueses de las ciudades. Pero se trata sobre todo de eso, de libertades en plural, libertades que suponen otros tantos *privilegios*.

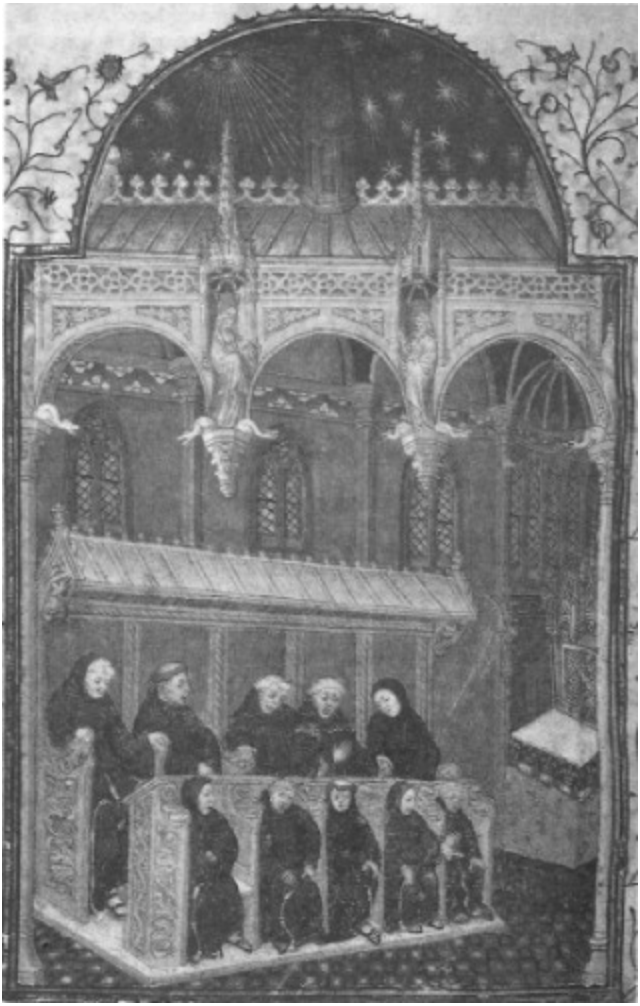
No obstante, en el plano religioso, intelectual, social y político, confusa, tímidamente, hace su aparición una nueva idea de libertad en singular, la de la libertad moderna.

Pero el hombre medieval permanecerá en el umbral de esa libertad vislumbrada como tierra prometida, según un proceso de lucha, de reforma, de progreso siempre inacabado.

Capítulo primero

LOS MONJES

Giovanni Miccoli



Monjes en un coro

Monjes y monasterios dejaron hace tiempo de formar parte de la común experiencia de los habitantes de Europa. No han desaparecido, pero ya no figuran entre los encuentros habituales y recurrentes de un paisaje histórico. Solo quedan aquí y allá sus imponentes vestigios: disimulados en las ciudades, donde las antiguas iglesias abaciales fueron ocupadas y transformadas por otros oficiantes y los inmensos conventos fueron destinados a nuevas funciones por las supresiones revolucionarias; abandonados y a menudo en ruinas en las viejas soledades de los campos, pálido y no siempre descifrable testimonio de una presencia y de una grandeza de la que se han perdido, en su mayor parte, las pruebas y la memoria.

La indignación del vizconde de Montalembert, que hace más de cien años recordaba haber visto por primera vez un hábito de monje en el escenario de un teatro —«dans une de ces ignobiles parodies qui tiennent trop souvent lieu aux peuples modernes des pompes et des solennités de la religión»— ya no tendría razón de ser. Pero la sátira profanadora permanecía aún como indicio de la vitalidad de un recuerdo y testimoniaba una capacidad de evocar imágenes y sentimientos que hoy aparecen irremediablemente borrosos y lejanos. Los monasterios y los prioratos —cluniacenses, cistercienses, cartujas, camaldulenses, vallombrosanos— que en siglo XII, en el apogeo de la expansión monástica, poblaban a millares los caminos de Europa, se han reducido a unos pocos centenares en todo el mundo. Y sus escasos moradores quedan como una presencia silenciosa y rara, inadvertida a menudo por el propio pueblo cristiano. Mientras han desaparecido casi por completo aquellos miles de solitarios —los «eremitas» incesantemente recordados durante siglos por leyendas hagiográficas y crónicas— que al margen del mundo monástico institucionalizado, perdido el recuerdo de las

raíces comunes, se sumergían en las soledades alpestres y en los bosques para reaparecer periódicamente entre los hombres evocando con su aspecto asilvestrado la amenaza de la muerte y la urgencia de la conversión.

No se ha tratado de una brusca catástrofe sino de un lento declinar, que se inició inmediatamente después del siglo de oro del monaquismo. Las grandes convulsiones que vinieron del exterior —la reforma luterana, con la consiguiente desaparición de la presencia monástica en vastas regiones de la Europa central y septentrional, las supresiones que precedieron, acompañaron y siguieron a la violencia de la «gran revolución»— aceleraron e hicieron artificial en apariencia un proceso que venía de lejos y en el que las profundas transformaciones de la sociedad se habían ido combinando con algunos cambios radicales en el modo de vivir y de pensar la presencia cristiana en la historia; pero también con las exigencias de la política eclesiástica de Roma, que supo apostar, en las nuevas circunstancias, por otros instrumentos de intervención más dúctiles. Esta vicisitud, compleja y tormentosa, no destruyó el monaquismo, pero cambió drásticamente su papel en la vida de la Iglesia, marcando una diferente aproximación suya a la sociedad y la historia.

Cambio social y cambio religioso, pues, constituyen la trama en la que fue consumándose la centralidad de una experiencia que había caracterizado durante siglos, en la variedad exuberante de sus articulaciones, el aspecto de Europa: una Europa que se quería de tal modo cristiana, que se reconocía cristiana en primer lugar gracias a esa experiencia y a los institutos a los que había dado vida. El primer nudo histórico de fondo se encuentra precisamente ahí, en ese decisivo y exclusivo privilegiamiento del claustro para garantizar la continuidad de una auténtica presencia cristiana en la histo-

ria. En el autoconocimiento de sí que emerge gradualmente en la cultura monástica tardo-antigua y medieval y que aparece cada vez más corroborada por un amplio consenso político y social, los únicos cristianos auténticos son los monjes. Fue una maduración lenta y compleja de experiencias, de tentativas, de elaboraciones culturales e ideológicas y de propuestas institucionales. Este conjunto de materiales, pensado y adaptado de diversas maneras a la difícil realidad política y social en la Europa postcarolingia, constituyó la base y el punto de referencia para el poderoso florecimiento monástico que caracterizó en Occidente los siglos centrales de la Edad Media. Entre el siglo x y el xii el proceso de reducción del cristianismo auténtico a la vida monástica alcanza su más completa y, de algún modo, definitiva expresión. ¿Cómo pudo tener lugar una operación tan reductiva en una sociedad que se adornaba con el título de *respublica christiana*? ¿Y quiénes eran esos monjes que fueron a un tiempo protagonistas y beneficiarios de dicha operación, cuál fue su vida, qué cristianismo, qué tipo de humanidad cristianizada encarnaron y representaron? Y, en fin, ¿cuáles fueron los múltiples ingredientes de esa singular mezcla, solo parcialmente unitaria, representada por el monaquismo en los siglos que vieron su máxima expansión?

No son respuestas fáciles. La memoria de aquella época pasa casi en exclusivo a través de las voces de los monjes —o de los sacerdotes en que los monjes habían influido de manera profunda—, las acciones y las obras de los demás protagonistas de la historia llegan a nosotros principalmente a través de la óptica y de los criterios de juicio formados por la cultura monástica. No se trata de una pequeña deformación: el autoconocimiento de sí del monaquismo ofrece los esquemas para representarse a sí mismo y se convierte en referen-

cia para juzgar el mundo: una especie de fermentación espiritualizante sustrae al monasterio a la medida común de las obras y de las acciones humanas. Este proceso intelectual y emotivo no es fruto solo de una vital experiencia religiosa y mística: reduciendo a la propia imagen y a los propios esquemas religiosos y culturales todas las demás realidades, para de algún modo hacerlas funcionales a la justificación y a la exaltación de la elección y la experiencia monástica, quedan al descubierto las subterráneas raíces ideológicas, políticas y sociales que también presiden su génesis y que ofrecen estímulo y materia para su afirmación histórica.

Esta manera de ser del monaquismo incide singularmente también en su moderna historiografía. Lo que representa el punto de llegada de una espiritualidad, de una cultura y de una ideología que son reconstruidas y comprendidas en sus raíces y en sus componentes, se convierte muy a menudo en indiscutible punto de partida para reconstrucciones históricas que se reducen a una triunfalista prosopopeya suya o a la estática evocación contemplativa de un deber ser. Pese a la inagotable labor llevada a cabo por historiadores y eruditos, el largo recorrido de la humanidad monástica solo ha podido obtener una historización más real y adecuada en estas últimas décadas. Se encuentra en ello, en gran parte, la clave para comprender el subsiguiente cambio de dimensión y el declinar del monaquismo; del perdurar de su marginal y escondida presencia en contextos religiosos y sociales tan profundamente cambiados.

1. Los materiales tardo-antiguos y altomedievales

El modo de vida de los cenobitas tiene su origen en la época de la predicación apostólica. En efecto, así se presentaba en Jerusalén toda la multitud de los creyentes, que en los Hechos de los Apóstoles es descrita así: «La multitud de los

creyentes tenía un solo corazón y una sola alma; ninguno llamaba suyo a lo que poseía, sino que todas las cosas pertenecían en común a todos. Vendían sus tierras y sus bienes y repartían el producto de la venta entre todos según las necesidades de cada uno». Así, digo, era entonces toda la Iglesia, tal como ahora son esos pocos que no es fácil encontrar ni en los mismos cenobios.

Pero después de la muerte de los apóstoles, la multitud de los creyentes comenzó a enfriarse en su fervor, sobre todo la que desde los distintos pueblos extranjeros afluía a la fe de Cristo. A estos, los apóstoles, dándose cuenta de la tosquedad de su fe y de sus arraigadas costumbres paganas, les pedían solo que se abstuvieran «de las ofrendas a los ídolos, de la fornicación, de la carne y de la sangre». Pero tal libertad, concedida a los gentiles por la debilidad de su fe naciente, comenzó poco a poco a contaminar también la perfección de la Iglesia de Jerusalén, y mientras crecía día a día el número de los convertidos, (...) no solo en el conjunto de los nuevos prosélitos sino en los mismos jefes de la Iglesia la vieja austeridad se fue relajando. Algunos, en efecto, creyendo también lícitas para sí mismos las concesiones hechas a la debilidad de los gentiles, consideraron que no sufrirían ningún daño si conservaban sus propias sustancias y sus propios bienes y confesaban a la vez la propia fe en Cristo. Pero aquellos en los que aún vivía el fervor apostólico y recordaban esa antigua perfección abandonaron las ciudades y la compañía de los que consideraban lícita para sí mismos y para la Iglesia la negligencia de una vida más relajada y se establecieron en los suburbios y en los lugares más apartados, comenzando a practicar de forma privada y por su cuenta las reglas que ellos recordaban establecidas por los apóstoles para todo el cuerpo de la Iglesia. Comenzó así la

observación de la que hablamos, por obra de los discípulos que se habían substraído al contagio de los demás. Poco a poco, separados de la turba de los creyentes, por el hecho de que se abstenían del matrimonio y se mantenían alejados de sus parientes y de la vida de este mundo, fueron llamados monjes o μονᾰ́ζοντε por la austeridad de su vida solitaria y sin familia. Las comunidades que formaban recibieron después el nombre de cenobitas mientras que sus celdas y alojamientos fueron llamados cenobios. Este fue el único y más antiguo género de monjes, primero no solo en orden de tiempo, sino también de gracia.

Así, a principios del siglo v, Juan Casiano sintetizaba, para uso de los monjes que él intentaba organizar e instruir en la Galia meridional, la memoria de los orígenes de las comunidades monásticas tal y como la había recogido de la tradición de los antiguos padres en el curso de su larga experiencia oriental. Casiano sistematizaba en un coherente esquema historiográfico, que representa a la vez un eficaz mito didáctico, ideas y creencias ampliamente difundidas, que configuraban la experiencia monástica como el intento y el deseo de seguir proponiendo los modos de ser y el fervor de renuncia de los primeros cristianos: como la única forma de vida que garantizaba, por su misma estructura organizativa, separada del resto de la sociedad una continuidad de ese modelo de perfección, irremediablemente contaminado por el mismo éxito histórico del cristianismo. El celibato, el ascetismo, la renuncia a toda forma de propiedad privada, con la consiguiente puesta en común de los bienes, son las características principales que para Casiano atestiguan y aseguran esa continuidad.

En esta reconstrucción —resulta superfluo destacarlo— se da una simplificación exagerada con respecto al desarrollo

real de los hechos: el monaquismo oriental del siglo IV, como la misma naciente y caótica expansión monástica de Occidente entre los siglos IV y V, presentan raíces, impulsos y características muy complejas que se articulan de otro modo. El discurso de Casiano corresponde a esa obra —por entonces ampliamente en curso y destinada a afirmarse victoriosamente— de captación y reabsorción en cuadros eclesiásticamente disciplinados de las desordenadas y convulsas formas de ascetismo individualista que en Egipto, como en Siria y en Mesopotamia, habían caracterizado la primera floración anacorética; y registran a la vez un estudio de elaboración teológica y de propuesta ética en el que temas y lugares de la reflexión estoica y neoplatónica han sido combinados sabiamente con los elementos místicos y ascéticos de la tradición cristiana, para crear, en una síntesis intelectual y socialmente aristocrática, una forma de vida separada de los cuidados y afanes del mundo así como de las «debilidades» y «miserias» de los comunes mortales, dedicada por entero, en la quietud de la contemplación, a la búsqueda de Dios.

Al hacerse vehículo en Occidente de tales temas y experiencias Casiano no presenta acentos inmediatamente perceptibles como particulares y específicos respecto de los padres griegos del siglo IV, que a su vez, a través de las numerosas traducciones latinas de sus escritos, seguirán ofreciendo instrumentos conceptuales y expresivos de la cultura monástica del Medievo occidental. Sin embargo, resultará decisivo para la experiencia monástica posterior al auto-conocimiento que le proporciona el esquema historiográfico construido por Casiano: la idea de una posesión exclusiva del cristianismo auténtico por parte del monaquismo y la consiguiente potencial protesta contestataria de la realidad eclesiástica circundante representan dos componentes fundamentales,

aunque reaparecen en combinación con otros elementos, de la extraordinaria floración monástica de los siglos XI y XII.

Pero también otros dos aspectos de la narración de Casiano merecen ser resaltados, ya que indican elecciones y actitudes que serán parte integrante del desarrollo monástico y del modo de situarse de los monjes ante la realidad del tiempo que les toca vivir. Por una parte la neta caracterización en la vida comunitaria, en el cenobio, de la forma originaria de estructuras organizadas, tendencialmente dispuestas según una *regula* —y, en efecto, Gregorio de Tours testimonia la existencia de *regulae* redactadas por él para sus fundaciones marsellesas—, a la manera de Oriente y siguiendo lo que Agustín realizaba para su Iglesia de Hipona, superando por tanto las formas espontáneas, de libre iniciativa ascética, que habían animado —y en parte seguirían animando— la huida al desierto. Pero reglas y organización comportaban también un cambio radical en las orientaciones mentales de fondo y en el modo mismo de constituirse y de desarrollarse la experiencia monástica, ya que el criterio de obediencia y de disciplina pasaba a ser un elemento esencial.

La libre experiencia de Dios, que representa la aspiración y la cumbre de la elección solitaria, se disponía, así, según las sabias líneas de un método, puesto bajo la dirección y la vigilancia de un superior jerárquico, mientras que la renuncia al mundo y la lucha contra los halagos de este y contra las propias inclinaciones pasaban necesariamente por la renuncia y el abandono de la propia voluntad en las manos de ese superior. «Una vida recta —observará prudentemente Gregorio Magno casi dos siglos después, aun señalando, al principio de sus Diálogos, la presencia de singulares excepciones de tal norma fundamental de educación ascética— requiere que no ose ser jefe quien no haya aprendido a estar

sometido, ni que ordene obediencia a los que le están sometidos quien no haya aprendido a practicarla con sus superiores». «La imitación ascética sustituye a la iniciativa ascética» (Courtois), y la elección monástica, en cuanto personal relación de la vida cristiana y por ello confirmación de las promesas del bautismo —«según el bautismo», precisamente, tal y como gustará definirla—, se convierte de alguna manera en punto de llegada: el estadio en el que la mayor parte de los monjes deberá y podrá pararse, frente a esa ininterrumpida escala de ardua y solitaria ascensión hacia lo divino, que quedará como privilegio para unas pocas experiencias excepcionales.

Se abría así para el monaquismo una posibilidad más amplia de expansión y de reclutamiento, puntualmente confirmada por el florecer de nuevas fundaciones monásticas en los siglos v y vi, que las condiciones cada vez más precarias de la vida civil favorecían. Creo que resulta difícil negar que el monje entonces no es solo un alma a la búsqueda de Dios en la oración y en la soledad, sino también —muy a menudo — un hombre necesitado de tranquilidad y de paz en un mundo cada vez más difícil y hostil. Y análogos en gran parte son los impulsos que dan vida a las primeras comunidades femeninas, en una condición por lo demás de acentuado y persistente sometimiento, durante mucho tiempo, al modelo masculino. La propuesta y la elaboración de códigos precisos de comportamiento —las reglas— son impuestas también por tal realidad y por la consiguiente proliferación de nuevos polos de agregación. Entre los siglos v y vii los textos rondan la treintena, en un juego de continuaciones, repeticiones, adaptaciones, refundiciones y nuevas elaboraciones en el que no resulta fácil aclararse. La variedad de las orientaciones ascéticas y de las tradiciones de espiritualidad a las que se adhie-

ren la diversidad misma de las condiciones en las que se realizan las distintas fundaciones monásticas no deben impedir que veamos la presencia de algunos aspectos de fondo que se configuran como ampliamente comunes. En efecto, la tendencia es hacer del monasterio un mundo aparte, autosuficiente y perfectamente regulado en todos sus aspectos: un centro de oración, de trabajo y —hay que añadir— de cultura.

Sin embargo, es preciso evitar al respecto las mitificaciones y las generalizaciones. El ambicioso programa de Casiodoro —el viejo y acreditado ministro del reino godo de Italia — consistente en hacer de la comunidad monástica de Vivarium también un centro de conservación y de transmisión de la cultura clásica, aunque solo fuera en función de su recuperación y de su integración en la tradición cristiana no resistió la disgregación y la caída de las estructuras civiles que siguió a la invasión lombarda. Por lo demás, el planteamiento benedictino no contemplaba, al menos en un principio, algo semejante y solo muy parcialmente esto pudo considerarse realizado por la cultura monástica posterior. Pero el hecho de que las reglas previeran generalmente para todos los monjes la obligación de aprender a leer —al menos hasta los cincuenta años, precisa de manera significativa la *Regula magistri*, atestiguando así que la elección monástica incluía también a hombres maduros aún analfabetos— situaba el monasterio en un nivel de instrucción sin correspondencia ya en la condición común. En efecto, esta obligación se encuentra estrechamente ligada a la vida religiosa del monje — las reglas de la tradición occidental destinan por lo general de dos a tres horas a las lecturas espirituales— y es la premisa necesaria para la *meditatio*, es decir, para la repetición oral de textos bíblicos aprendidos de memoria. Esto traía consigo que el monasterio se dotase de instrumentos —bi-

blioteca, escuela, *scriptorium*— que hacían de él un lugar exclusivo y culturalmente protegido.

Así, el monasterio se configura, cada vez más, como una isla dentro de una sociedad que se prefiere, en parte, ignorar, pues en cierta medida resulta necesaria para el bienestar espiritual y material de los monjes: de ahí, la acostumbrada obligación de hospitalidad y la regulada asistencia concedida a los pobres; de ahí, sobre todo, las más o menos notables posesiones que garantizan la vida diaria y ayudan a la necesidades de los monjes. Según Gregorio de Tours, San Lupicino quiso aceptar del rey burgundio Chilperico solo los frutos de la tierra, ya que estaba convencido de que los monjes no debían poseer campos y viñas, pero las reglas monásticas más o menos coetáneas se limitan por lo general a prescribir, para el monje, la renuncia a toda forma de propiedad individual, sin que eso comporte la exclusión de la posesión colectiva.

Florecer de centros, pues, y florecer de reglas, a veces puestas solo bajo la autoridad de algún prestigioso padre antiguo —como la regla de Macario, obra en realidad del abad de Lérius, Porcario, que vivió a finales del siglo V—, otras, bajo más misteriosas aunque no menos autorizadas referencias, como la *Regula quatuor Patrum*, la *Regula magistri*. A mediados del siglo VI se remonta la *Regula S. Benedicti*, el texto que, en el espacio de algunos siglos gracias al sistemático apoyo romano y a la iniciativa de los carolingios, se convertirá en la carta normativa de la gran mayoría de las familias monásticas de Occidente. Pero las razones de su éxito se encuentran también en su capacidad de organizar sistemáticamente todo el conjunto de la vida cenobítica según precisas disposiciones, en el equilibrio del código de comportamiento que en ella se propone, y en la amplia discrecionalidad concedida al

abad de tener en cuenta la variedad de las personas y de los lugares. La *Vita S. Benedicti* incluida en el II libro de los *Diálogos* de Gregorio Magno, proporcionó un ulterior soporte para su difusión, ofreciendo la posibilidad de ligarla a la experiencia concreta de un hombre y de un ambiente.

Un último aspecto del discurso de Casiano que debe hacerse notar porque es indicio de una actitud que representa un nudo central —periódicamente reafirmado y vuelto a proponer y periódicamente puesto en difusión— de la experiencia monástica tal y como fue definiéndose en los siglos siguientes, lo constituye la exclusiva concentración de aquellos primeros «monjes» en el problema de la propia perfección y de la propia salvación. Es todo cuanto resalta con claridad de su narración. La decadencia y la corrupción de la Iglesia de Jerusalén provoca como única reacción la fuga; el único problema que anima a aquellos «monjes» es el de conservar incontaminado el rigor antiguo, el de preservarse de ese «contagio». En otra página Casiano definirá como «ilusión diabólica» la solicitud en convertir a los otros que induce a abandonar el cenobio: lo que importa es la propia «corrección», irrealizable entre los afanes cotidianos y en las actividades de la vida humana que la obra de convertir y de guiar a los demás requiere.

El planteamiento de Casiano es rigurosamente coherente dentro de su lógica, impregnada, a través de Orígenes y Evagrio, de componentes neoplatónicos: no se puede poner en peligro la conquista de Dios que el cenobio ofrece por provechos y ganancias menores. No se trata solo de una doctrina eclesiológica, que restringe a la elección monástica las posibilidades de perfección cristiana; sino también de una ética y de una antropología porque, bajo tal óptica, las condiciones de vida de los hombres se disponían irremediablemente se-

gún una jerarquía de moralidad y de méritos no susceptible de desviaciones y de modificaciones. Y los que vivían en los niveles inferiores de la condición común no merecían en el fondo los cuidados y el interés de los que habían alcanzado el nivel más alto. ¿Había también en esta elaboración, tan aristocráticamente elitista, una certificación de la realidad existente, de las dificultades de la cristianización, de la crisis creciente que afectaba a las estructuras eclesiásticas y civiles? Es posible y tal vez probable. Pero esto sucedía al precio de una clausura, más que de una separación, respecto de los hombres y del propio tiempo; y a la vez concluía con la proclamación de una superioridad de gracia que se convertía en una rígida superioridad de estado.

Las de Casiano son orientaciones que se dirigen a una realidad en fase aún de lenta e incierta construcción y que intentan sostener y corroborar un conocimiento de condición de vida dividido aún entre impulsos y motivaciones diversas. Convirtiéndose en parte integrante de la ideología del monaquismo en los siglos centrales del Medievo —un monaquismo constituido sólidamente de forma muy distinta y socialmente reconocido respecto a esos balbucientes inicios— estas orientaciones llegarán a ser motivo y vehículo de orgullosa reivindicación de hegemonía social, pero también de una contradictoria y desgarradora relación con la sociedad y con la historia.

No son estos, desde luego, los únicos aspectos en los que el monaquismo occidental aparece como deudor del legado de experiencias religiosas maduradas en las sociedad tardoantigua. En efecto, entre los siglos IV y V, con el nacimiento mismo de las primeras y tumultuosas experiencias anacoréticas y con los primeros «modelos» de biografías monásticas ampliamente difundidas (sobre todo la *Vita S. Antonii* de

Atanasio) se perfila ese nexo entre la figura del monje, la «santidad» personal y el disfrute de poderes carismáticos y sobrenaturales, que será un elemento fundamental de la religión medieval y de la relación entre monasterio y sociedad. La veneración, las formas de culto, la carga de expectativas y de esperanzas concentradas en tomo de las tumbas y de los sagrarios de los mártires y de los confesores de la fe se difunden para acoger a nuevos testigos y «amigos de Dios», a nuevos y diversos «atletas de la fe».

El proceso de engrandecimiento y difusión del culto de los santos no concierne, como es bien sabido, solo a los anacoretas y monjes, sino que engloba también a otras personalidades, sobre todo eclesiásticas —los obispos en primer lugar—, considerados como personajes carismáticos y benéficos en vida y que por su reconocida santidad pueden prolongar sus poderes incluso después de la muerte. Pero con la específica implicación de la realidad monástica, gracias al conjunto de motivaciones e impulsos que cimentaban su presencia en el tiempo, dicho culto experimenta un giro radical. De fenómeno religioso y social centrado en figuras y experiencias pasadas, que pertenecen a una época más o menos lejana y que solo a través de las reliquias, de los lugares y de la memoria del culto, ofrecían una relación y prometían una intervención auxiliadora, se extiende a personajes y realidades que prolongan, por así decirlo, su presencia física en el presente: no solo a través de los grupos de discípulos y de las comunidades que custodian el recuerdo de sus santos maestros, puesto que son estos mismos hombres vivos que, por su elección tan ajena a la media de los hombres comunes, se perciben y pueden manifestarse en todo su poder generador y salvífico.

En la formación del culto de los santos el entramado de argumentos, impulsos y sugestiones, de diversa procedencia y raíz, es particularmente complejo: la historia de la santidad y de su culto es historia que se desarrolla en múltiples niveles aunque las instancias y las expectativas que reclaman su actualidad y presencia van haciéndose profundamente unitarias y comunes. Pero el proceso que interesa para comprender los términos de la formación de la ideología monástica medieval es ofrecido por la relación, si no exclusiva ciertamente privilegiada, que se va estableciendo entre vida monástica y santidad. Si el santo es un hombre que se ha distinguido por la plenitud de su fe, por la excelencia de su vida cristiana, por la riqueza de gracias y por la amplitud de poderes con que Dios le ha premiado, la lectura y la interpretación misma que se hacía de la vida monástica —única forma auténtica y plena de vida cristiana— sugerían que solo a través de ella las manifestaciones de la santidad podían estar aún presentes y ser efectivas en la vida de los hombres.

La perpetuación de los cultos antiguos, de los lugares considerados sagrados por tumbas, señales, símbolos y objetos carismáticos se enriquece así con cultos y lugares nuevos, y se prolonga en la viva realidad de los cenobios, que no solo custodian la tumba, las «reliquias» y la memoria de sus santos fundadores, sino que también son centros de vida santa y por lo tanto, para quien entra en relación y en contacto con ellos, ocasión de beneficios, de gracias, de esperanzas de consuelo y de salvación. Los *Diálogos* de Gregorio Magno son en gran parte una exposición de *signa* y de virtudes de ascetas, de fundadores de comunidades monásticas, de monjes: en ellos se manifiesta el operante poder de Dios en la historia, y estos signos testimonian a su vez, para instrucción y enseñanza de todos, la bondad y excelencia de su vi-

da. Los monasterios se convierten en lugares venerados, que se anuncian terribles para sus profanadores, pero como garantía y promesa de oraciones y gracias para sus benefactores. La antigua invitación de San Pablo de socorrer con ayudas materiales la comunidad de los «santos» de Jerusalén (Rom. 15, 25-27) se traduce en términos de actualidad, en el compromiso de sostener con ofrendas y donaciones de bienes las comunidades monásticas, como medio para compartir de algún modo sus méritos y participar de sus gracias. Se establece así, a través de esta mediación que hace del monasterio, como centro de oración y de vida ascética, una especie de lugar de compensación de las oraciones y de las penitencias que los hombres comunes no pueden cumplir, una relación privilegiada entre soberanos, nobles y fundaciones monásticas, esa relación que será un factor decisivo en la expansión del monaquismo occidental.

En efecto, el aspecto religioso y salvífico sostiene y justifica el excepcional impulso que desde los siglos VI y VII dan a las fundaciones monásticas los reyes y potentes de la Europa bárbara. Pero los fines e intereses que apremiaban esas iniciativas estaban mucho más articulados y eran más complejos no solo en el conocimiento de algunos inteligentes testigos contemporáneos, sino probablemente también en el mismo cálculo de sus protagonistas. En su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* Beda señala como consecuencia y demostración a la vez de la llegada de una época de serenidad y paz el hecho de que muchos grandes, junto a gentes de toda condición, depuestas las armas, se sometieran a sí mismos y a sus hijos a la disciplina monástica. «La edad futura verá cuál es el resultado de todo esto». Con estas palabras algo misteriosas, Beda concluía precisamente su largo relato: el tono sin embargo resulta optimista en una perspectiva global de

afirmación de la fe cristiana y de implicación de la tierra en la exultación del reino de Cristo. Pero por esos mismos años, en una larga carta a Ecberto, arzobispo de York, Beda formulaba un juicio radicalmente distinto en apariencia sobre la realidad y las consecuencias de esa expansión monástica. Se trataba para él de una gran especulación que los reyes precedentes y los obispos habían favorecido: con el pretexto de las fundaciones monásticas los grandes habían obtenido de la corona enormes extensiones de terrenos administrándolos después por su cuenta y convirtiéndolas en hereditarias junto con los monasterios, cuyo reclutamiento era indiscriminado y por lo tanto de muy bajo nivel. Beda, para remediar la situación, apela, entre otras cosas, al deber de los obispos de controlar la vida de los monasterios: una cuestión por entonces completamente natural y pacífica, a no ser por las interferencias de los poderosos, y que solo mucho más tarde se convertirá en materia espinosa para el equilibrio interno de la institución eclesiástica.

Notable sobre todo es la lucidez con la que Beda analiza el proceso general de difusión del monaquismo inglés, enfatizado por intereses políticos y sociales muy claros y precisos: sin embargo, de este mecanismo él pone en discusión solo algunos desaciertos sobre los que considera necesario intervenir. La aparente contradicción respecto a la Historia se disuelve en la distinta perspectiva de los dos escritos: uno, centrado en el hacer inmediato; otro, en un largo período de tiempo, que en conjunto se valora de manera optimista (Vinay). Y esa diferencia de juicio deja ver, en sus mismos límites, una actitud de largo alcance en la cultura monástica. Monje él mismo desde la edad de siete años, partícipe hasta el fondo con profunda satisfacción de los beneficios religiosos, culturales y sociales que el monasterio le ofrece, y de los

que la mayor parte de los hombres están privados, Beda no sabe y no puede ver que son precisamente esas características de las fundaciones monásticas las que producen los mecanismos perversos cuyos resultados censura. Insiste sobre la elección de pobreza de los monjes, pero parece ignorar los datos originarios que en ese contexto hacen del monasterio un centro privilegiado de riqueza y poder.

Hablar de una cultura de la intención sería tal vez decir demasiado. Pero queda el hecho de que el juicio sobre los mismos actos cambia de signo según el fin que los anima; y que bajo la óptica monástica la pureza de ese fin se mide en relación con el respeto que merece a los «hombres de Dios». No se trata de hacer moralismo historiográfico fácil, sino de darse cuenta de los procesos lógicos y estructurales que producen y justifican lo paradójico de tal situación que hace del monasterio una posesión privada de los potentados laicos. W. Kurze ha insistido acertadamente —para explicar el creciente apoyo que reyes y duques lombardos ofrecieron a la expansión monástica después de su conversión al catolicismo durante el siglo vil— en el entramado complejo de consideraciones políticas y económicas que favorecieron tal elección, encontrando sin embargo en el «carácter elemental» de la religión de la época su elemento unificador. La posibilidad de darle al territorio, a través de las fundaciones monásticas, alguna forma de organización económica y administrativa menos precaria se une a los provechos espirituales que de esa manera grandes señores y reyes confían poder obtener.

Es un mecanismo que opera de alguna forma en toda Europa, si bien en momentos distintos. Las «misiones» de monjes irlandeses y anglosajones que desde finales del siglo VI hasta el siglo VIII invaden el continente encuentran un apoyo muy notable en los soberanos —sobre todo francos— y

en Roma. De Colombano a Bonifacio, en poco más de siglo y medio, las fundaciones experimentan un crecimiento excepcional. Luxeuil (590), Bobbio (613), Saint-Denis (650), Jumiéges (654), San Vincenzo al Volturno (703-708), Reichenau (724), Fulda (741), St. Gall (750) son nombres famosos que, sin embargo, no deben hacernos olvidar el hecho de que los monasterios se cuentan ya por centenares.

Esta primera gran oleada monástica alcanza su cumbre en las décadas de la hegemonía carolingia. Con Carlomagno y sus inmediatos sucesores la fundación y la posesión de un monasterio se convirtieron en una prerrogativa específicamente real: en las grandes abadías regias o imperiales, multitud de monjes ruegan a Dios por los monarcas y aseguran a la obra de estos la protección celestial. El esfuerzo por proporcionar también una base cultural al propio dominio incrementó después las fundaciones monásticas; el empeño de dotarlas de una disciplina común más sólida generalizó la adopción de la regla de San Benito. Este fue el último gran legado de los siglos altomedievales al florecimiento monástico posterior: el monaquismo occidental ya es, en la época carolingia, casi en su totalidad, un monaquismo benedictino, también en la persistente variedad de sus aplicaciones y traducciones, que obedece a una precisa lógica de organización y de establecimiento.

El artífice principal de este proceso disciplinar y disciplinario de encuadramiento fue Benito de Aniane, que entró ya adulto en el monasterio de Saint-Seine, junto a Dijón, después de haber servido en la corte y en el ejército de Carlomagno. Por la obra que llevó a cabo se le ha definido, no sin cierto énfasis, como el segundo fundador del monaquismo occidental. En una realidad aun ampliamente articulada y cambiante, legisla, precisa, organiza, amplifica y destaca con

exacta puntualidad el ritual de la jornada y, de algún modo, impone la uniformidad (Leclercq). Su constante designio fue, como escribió su discípulo y biógrafo Ardone Smaragdo, el de realizar dentro de la profesión común una práctica común de vida cotidiana *(consuetudo)*, en la observancia de una única y común regla. Pero su éxito seria inconcebible sin el apoyo político y sin la imponente ayuda financiera que sobre todo Carlomagno y Luis el Piadoso ofrecieron a las fundaciones monásticas, sin la *iussio imperialis* que impuso a los monasterios de Francia y Alemania la adopción de las normas propuestas por él en el sínodo de Aquisgrán del 817 (Schmitz).

Surgen entonces auténticas «ciudades santas» que ven nacer, junto al monasterio, el pequeño ejército propio de militares. Saint-Riquer, en Ponthieu, cuya construcción se termina en el 788, acoge en su *claustrum* triangular, rodeado de tres grandes iglesias, al menos 300 monjes; alrededor del monasterio se desarrolla un burgo de unos 7000 habitantes, que viven, según sus oficios y las consiguientes prestaciones debidas al monasterio, en distintos vici: junto al *vicus miliium*, que alberga un centenar de personas, se encuentran los de los herreros, tejedores, curtidores, zapateros, guarnicioneros, panaderos, taberneros, vendimiadores y mercaderes; no faltan los *servientes per omnia*, hombres que sirven para cualquier trabajo (Hubert).

No se trata ciertamente de un caso aislado. Algunas cifras expresan de forma alarmante esa expansión excepcional: Lorsch dispone de 1200 *milites* para su defensa; Anselmo en las largas décadas de su abadiato en Nonantola, reúne alrededor suyo a más de 1000 monjes; Lobbes tiene jurisdicción sobre 72 parroquias. Las mismas fórmulas pomposas que, remontándose a prestigiosos modelos, —*«altera Roma», «altera*

Aegyptus»— pretenden definir esta nueva realidad monástica, testimonian la notable consistencia que algunos monasterios asumieron por la época.

Es un florecimiento imponente que pronto se verá interrumpido. Gracias al empuje y a las razones que lo determinan se perfila no obstante con claridad, en su punto culminante, en el acentuado ritualismo introducido por Benito de Aniane, una modificación que será fundamental para la propia manera de ser de la vocación monástica. El monasterio no deja de ser el lugar del ascetismo y de la penitencia individual, del refugio y de la protección frente a las fieras costumbres de una sociedad militar, pero se convierte en primer lugar en la sede de la oración colectiva y pública de la que los hombres y la sociedad están necesitados para su misma supervivencia. Auténtica ciudadela de la oración, el monasterio realiza así la función considerada como fundamental para el interés colectivo: adorar a Dios, obtener su favor y su gracia, combatir la permanente presencia entre los hombres del «antiguo enemigo».

La crisis que arruinó la construcción política de los carolingios, las destrucciones sembradas también entre los monasterios por sarracenos húngaros y normandos, rompieron en muchos casos la continuación de las fundaciones e impusieron a las generaciones siguientes la tarea de volver a empezar, de algún modo, desde el principio, en un cuadro de desolación y ruina: no interrumpieron, sin embargo, la continuidad de la memoria y de la lógica que favorecían, regían y orientaban las fundaciones monásticas. En la lenta obra de reconstrucción de la autoridad desde abajo, que entre los siglos x y xi dio un nuevo aspecto a Europa, el monasterio, ya fuera promovido por un obispo, un señor o un rey, ocupa un lugar decisivo, que la extrema debilidad de las estructuras ci-

viles enfatiza y amplifica. Escondida la autoridad central, profundamente deteriorado el papel general de los obispos, atrapados en las luchas entre los grandes señores locales de las que formaban parte, decadentes o en ruina las escuelas catedrales, que habían sido uno de los mejores frutos de la reforma carolingia, el monasterio ofrece la fascinación de un modelo alternativo al desorden reinante y conserva pese a todo una capacidad de formación cultural y de organización económica y civil del territorio que hacen de él privilegiado punto de partida para una lenta recuperación: pero el monaquismo que saldrá de ello será en muchos aspectos un monaquismo de hombres distintos, no solo mucho más organizado y compacto, sino también con una actitud existencial y un conocimiento propios, con una capacidad de hegemonía y de intervención, que los diferenciarán profundamente de ese otro del que, no obstante, era en gran parte el heredero.

2. Los «aurea saecula»

A partir del siglo x la renovación monástica —a través de refundaciones y de nuevas fundaciones— se realiza, primero lentamente y después de forma cada vez más acelerada, según el esquema ya aceptado. Reyes y grandes señores sobre todo —aunque no falta la iniciativa o el apoyo de obispos y de papas— ven en los monasterios centros religiosos de oración, haciendas agrícolas y sedes de expansión y reforzamiento político sobre el territorio. Al retomar y proseguir por cuenta propia la obra de fundación de monasterios, convertida durante el período carolingio en prerrogativa real, los titulares de los grandes principados territoriales, que se constituyen sobre las ruinas del antiguo imperio, reafirman la altura de su rango y el poder y la autonomía que han alcanzado. Pero la misma compleja función de las fundaciones monásticas —en un contexto de autoridad y de relaciones

que se entrecruzan y se yuxtaponen, buscando nuevos espacios y nuevos instrumentos de afirmación— suscita actitudes y situaciones, completamente opuestas, de señores, obispos *y milites* que atacan, expolian y dilapidan los monasterios y sus bienes.

Es un movimiento pendular, ligado a los muchos intereses que se concentran en torno de las fundaciones y de la falta de poderes centrales sólidos, provocando tensiones y conflictos permanentes que crónicas y biografías monásticas ilustran con abundancia de detalles durante al menos dos siglos. Pero la línea sigue ascendiendo irresistiblemente a lo largo de un recorrido no exento de contradicciones pero capaz a la vez de abrir nuevos caminos. Se hace patente un progresivo decaimiento de la disciplina monástica provocado por la subordinación del monasterio a los poderes e intereses que lo rodean. Son esos mismos poderes e intereses que a menudo hacen que exista, pero que no por ello resultan menos amenazadores para la autonomía y la regularidad de su vida. De ahí, con la maduración de las exigencias de reforma, la tendencia creciente a afirmar una superioridad originaria y constitutiva del monaquismo y, correlativamente, la demanda de una plena autonomía del monasterio con respecto al contexto político e institucional en el que se encuentra inserto. Las dos grandes instancias de referencia de la «libertad monástica» vienen a ser así el poder regio o imperial por una parte, continuando en ello la tradición carolingia, y el poder papal por otra.

Se trata de poderes, a lo largo del siglo x, en una fase de profundo oscurecimiento e intrínseca debilidad: desde este punto de vista la privilegiada relación que establecen con ellos los primeros centros del monaquismo reformado no deja de incidir sobre su progresiva recuperación. Las primeras

teorizaciones explícitas sobre la Iglesia como la gran diócesis de Roma provienen de monjes cluniacenses.

Pero tal monaquismo no se limita a esto. La necesidad de defenderse de la intrusión y de las ambiciones del poder local provoca un movimiento de concentración y unión. Los monasterios, lentamente, dejan de ser centros aislados sometidos a la jurisdicción de su obispo respectivo y sujetos a los atropellos de condes y grandes señores. Tienden a coligarse en torno de un único centro principal, articulándose en grandes congregaciones que aspiran a obtener de Roma la exención de la jurisdicción del obispo local. Se crea así un movimiento centrípeto: la congregación atrae nuevos monasterios, su reforzamiento acentúa la atención y el interés colectivo hacia ella, y le confiere un peso ulterior en las cuestiones y en las vicisitudes religiosas y políticas.

Clamoroso y ejemplar es el caso de Cluny, fundado en el 910 por el abad Bruno con el apoyo del duque Guillermo de Aquitania, que en el espacio de poco más de un siglo se convertirá en el *ordo*, en la *ecclesia cluniacensis*, agrupando a centenares de monasterios en todo Occidente, desde Inglaterra a Italia, y llegando a ser entre los siglos XI y XII la congregación religiosa más importante y de mayor autoridad de la cristiandad. Pero no fue un caso aislado: de San Víctor de Marsella a Vallombrosa, de San Benigno de Dijón a Hirsau y a Gorze, de Camaldoli a Citeaux, los grandes siglos de la expansión monástica asisten a una proliferación de sólidas congregaciones reunidas en torno de un único centro mayor que extiende su influencia e impone sus costumbres hasta en lejanas regiones.

Esta vigorosa presencia incide profundamente en la sociedad eclesiástica y civil, no solo con sus modelos y con su comportamiento, sino también trasvasando en una medida

cada vez mayor una parte del personal monástico a la jerarquía —de los seis papas que se suceden en los cincuenta años decisivos de la lucha por la reforma, desde Gregorio VII a Calixto II, solo uno, el último, no es monje; «episcopari monachos nostros nec novum nec admirabile nobis est»; advierte, no sin arrogancia, Pedro el Venerable, defendiendo en 1138 la elección de un monje cluniacense para el obispado de Langres frente a las críticas de Bernardo de Claraval. Se une a todo ello un poderoso esfuerzo cultural dirigido a organizar según esquemas propios todo el conjunto de la vida asociada. Se revisa la herencia patrística y altomedieval y se vuelve a formular en términos de hegemonía monástica: teología, cosmología, antropología, moral y derecho son modelados de nuevo para fundar y justificar la preeminencia de los monjes dentro de los rígidos cuadros sociales que subdividen y organizan la sociedad.

A un «mundo» enemigo y que merece desprecio, a una historia irracionalmente dispuesta en una sucesión de violencias, miserias y catástrofes, se contrapone la fortaleza monástica, la única verdaderamente capaz de dar sentido y perspectiva a ese mundo y a esa historia, porque es la única respuesta plena a la invitación de Cristo, y se proyecta hacia la realización del cumplimiento escatológico representado por la meta ultraterrena.

El esquema jerárquico de los tres órdenes en que se subdivide la sociedad —los hombres de oración *(oratores)*, los de guerra *(bellatores)*, los que trabajan los campos *(laboratores)*, propuesto por a cultura eclesiástica de tradición carolingia, vuelve a elaborarse y a adaptarse en el ambiente monástico según una clasificación e os méritos que pone en el punto más alto a los monjes: «Entre los cristianos de los dos sexos sabemos bien que existen tres órdenes y, por así decirlo, tres

niveles. El primero es el de los laicos, e según de los clérigos, el tercero el de los monjes. Aunque ninguno de los tres está exento del pecado, el primero es bueno, el segundo mejor, y el tercero óptimo» (PL, 139, c. 463). Tomando como referencia la parábola del sembrador y el diverso rendimiento de la semilla de que Cristo había hablado (Mat., 13, 8), Abbone de Fleury, abad de Saint-Benoit-sur-Loire, enuncia así, a finales del siglo x, la idea de una distinta y muy precisa recompensa que espera a los cristianos en el más allá según su estado de vida: a los monjes les corresponderá 100, 60 a los clérigos y 30 a los laicos.

Eran reflexiones y subdivisiones antiguas que se aplicaban diversamente y que encuentran en este período a la cultura monástica alineada de forma unánime en la propuesta de tal escala de valores. No se trata solo de una profunda infravalorización de la realidad profana, de un desprecio de todo compromiso que no tenga en el claustro su sede originaria y constitutiva, de privilegiar el espíritu sobre la materia, el alma sobre el cuerpo, y por ello de un juicio tendenciosamente negativo hacia toda condición humana que no tenga la castidad, o al menos el celibato, como su seña de identidad principal: no en vano, por lo demás —reflejo de actitudes y opciones que remiten a la psicología profunda—, la mujer, en las biografías y en las crónicas monásticas, cuando no es la madre amorosa y previsora de un santo o no se ha hecho monja, es casi siempre una figura hipócrita y cruel, presa permanente de los sentidos y de una desenfrenada emotividad, destinada a corromper a los hombres atrayéndolos con los placeres de la carne. Los hombres, la sociedad y la historia son analizados en referencia exclusiva a su destino celestial, la vida en la tierra se vuelve a plasmar y a proponer de nuevo según el modelo rígidamente jerárquico que se imagi-

na propio del cielo. Pero el abismo entre cielo y tierra sería insalvable sin el preámbulo de paraíso que el cenobio ofrece a la experiencia histórica de los hombres: a quien entra en él, por introducirlo desde esta vida en los gozos de la vida futura; a quien permanece fuera, por permitirle —gracias a la relación concreta que puede establecer con cuantos han tenido la gracia y el mérito de haber elegido la opción monástica—, esperar, pese a todo, la salvación futura. El monasterio es el lugar privilegiado en el que vida terrena y vida beatífica se funden casi sin solución de continuidad, asegurando a sus habitantes ese paso, tan peligroso e incierto de otro modo, pero es también la sede en la que las plegarias pueden garantizar ayuda a cuantos, aun viviendo en el mundo, han hecho algo para merecerlas.

Las fronteras, en realidad, no son tan precisas. Como en círculos concéntricos, en torno al monasterio se agrupan en condiciones y a niveles distintos cuantos en una medida u otra tienen una relación o un vínculo con él. Para la gente de condición humilde o que se encuentra en dificultades por precarias situaciones de autonomía y subsistencia, cuando no se limita a pedir de tiempo en tiempo asistencia o asilo, el camino es el de «darse» al monasterio, ofreciéndose a sí mismos a menudo, la propia pobre ropa o la propia pequeña tierra, a cambio de protección, ayuda o plegarias. Esta afluencia, en la que el sobresalir más visible de los impulsos materiales no puede hacer olvidar el conjunto de esperanzas y de imágenes que liga amplios estratos de la sociedad al claustro, incidirá de algún modo en la misma familia monástica cuando algunas congregaciones —vallombrosana, cisterciense— instituyan la figura de los conversos. Con tal término, comúnmente usado como adjetivo, se indicaba en un principio el monje que había profesado en edad adulta —un caso que

parece menos frecuente cada vez entre los siglos x y xi, según se acentúa un reclutamiento monástico nobiliario— contrapuesto al *nutritus*, educado en el convento desde su niñez. El nuevo significado de *conversi* designa en cambio a los laicos iletrados, aceptados como monjes pero no admitidos en el coro, a los que les asignaban los servicios más humildes al tiempo que se les requería una mucho más reducida participación en el culto. Se trata de figuras que sustituyen de hecho a los *servi* del monasterio de la congregación cluniacense, pero que corresponden también a un reclutamiento monástico más amplio y socialmente diferenciado. La persistente búsqueda de protección y seguridad en el ámbito del monasterio enlaza con una nueva demanda religiosa que afecta a amplios estratos de la sociedad. Es difícil establecer la consistencia de fenómenos como los registrados por Bernoldo de Constanza a finales del siglo xi, de familias y pueblos enteros que por el deseo de una rigurosa vida de religión se organizan en *fraternitates* ligadas al mundo monástico. La novedad de ciertas formas de organización y de vida resume y explica tendencias de fondo persistentes y difundidas. Es una área amplia y ambiguamente definida que gira en torno a los monasterios y que solo se configura en términos y con características más netas y precisas según se suben los escalones sociales. Las formas y los modos en que reyes y grandes señores pueden establecer un estrecho vínculo con el claustro resultan extremadamente claros. Su costumbre de vestir el hábito monástico al aproximarse a la muerte manifiesta con toda evidencia la búsqueda de una doble garantía en orden al propio destino ultraterreno: la ofrecida por el hábito y por la sepultura monástica y la que se deriva de las oraciones de los monjes. A semejantes preocupaciones responde la

práctica de las donaciones de rentas y de bienes, que encomiendan a los donantes a las plegarias de los monjes:

> Honra a los siervos de Dios con las palabras y con las obras; sobre todo, venera y ayuda cuanto puedas a los monjes, ministros de esta iglesia, señores y hermanos nuestros; si tienen necesidad de ello socórrelos con tu ayuda y tu consejo. Concédeles de buen ánimo los bienes que mi padre y yo les concedimos por nuestra salvación: que los posean en paz y con tranquilidad. No intentes nunca disminuirlos ni toleres que por obra de tus súbditos reciban violencia. Si te esfuerzas en ser su leal apoyo, ellos sin tregua rogarán a Dios por ti (PL, 188, c. 442 ss.).

Así, habiendo llegado ya al umbral de la muerte, el noble Ansoldo, señor de Maulé, después de una aventurera vida de viajes y batallas, encomienda a su hijo los monjes de St. Evroult, antes de vestir su hábito y «poder terminar su vida junto a ellos, para conseguir así la promesa que Dios asegura a los suyos» *(ibid)*. Este solo es uno de los muchos episodios análogos recogidos por el cronista cluniacense Oderico Vitale y que innumerables fuentes diplomáticas y crónicas registran como una costumbre afianzada y difundida entre la buena sociedad de la época. El vínculo privilegiado y duradero de fraternidad así establecido transcurre sin interrupción de la vida a la muerte. Alfonso, rey de Castilla, concedió abundantes beneficios a la congregación cluniacense —«ut neminem regum vel principum sive priscis seu modernis temporibus ei comparare possimus». Imponente es la serie de las prestaciones monásticas que consiguió asegurarse de ese modo —y son prestaciones realizadas a la vez en su favor y en lugar de él— el recitado entero de un salmo —«*Exaudiat te Dominus*»— a la hora tercia; en la misa mayor el recitado de la colecta «*Quaesumus, omnipotens Deus*»; el Jueves Santo treinta pobres serán llamados para el lavado de pies mientras el día de Pascua son cien pobres a quienes, siempre *pro eo*, el *camerarius* se encargará de quitar el hambre; cada día además se le debe reservar una comida en el refectorio —«quasi

si nobiscum epulaturus sederet»— y con ella, por la salvación de su alma, «tam in vita quam in morte», se mantendrá a un monje. En la iglesia dedicada a San Pedro y San Pablo, construida con sus donaciones, se le reserva un altar de los más importantes en que diariamente una misa pedirá por su salvación eterna. Estas prestaciones, de las que participará también la reina, su mujer, se multiplicarán después de su muerte, con misas de sufragio, plegarias corales, múltiples comidas para los pobres y la concesión, el día de su aniversario, de una comida más abundante a los monjes (PL, 159, c. 945 ss.)

Se trata de un cuadro ciertamente excepcional y, dada su amplitud, hay pocos que se le asemejen. Pero no es ni mucho menos excepcional el tipo de vínculo y de relación entre los monjes y sus benefactores que tal cuadro muestra: si tomamos una a una las obras realizadas a favor o en lugar de Alfonso vemos que se repiten de vez en cuando para uno u otro de los grandes o menos grandes señores laicos que beneficiaron, favorecieron o protegieron ese monasterio. *Libri vitae, libri memoriales*, necrologías, obituarios, *libri confraternitatum, libri sepulcrorum*, registran con amplitud esa asociación a los beneficios de la oración y de la caridad monástica que implica y vincula entre sí a los monjes de los distintos cenobios y a sus benefactores.

La vida interior del monasterio y su papel asumen así, respecto a la sociedad, una dimensión eminentemente de culto y de asistencia, la parte reservada a la liturgia en la jornada monástica se dilata, sobre todo en la congregación cluniacense, de una manera particularmente acentuada. El mismo reclutamiento monástico, que se efectúa ya principalmente, generalizando una costumbre instaurada en la Alta Edad Media, con muchachos muy jóvenes, encuentra en esas funcio-

nes su motivación específicamente religiosa: porque la ofrenda a Dios de un hijo por parte de los padres, acompañada a menudo de cierto número de bienes para permitir su educación y mantenimiento, les asegura una presencia amiga en el «Santo colegio» de los monjes y por ello un vehículo privilegiado de oraciones y sufragios.

Las garantías para el más allá se funden estrechamente formando un todo, con las ventajas concretas que se pueden disfrutar desde el presente. Las oraciones se acompañan de apoyos y ayudas concretas que el poder y la cultura de los monjes, así como su prestigio y autoridad, están en grado de proporcionar a sus benefactores. Guillermo de Normandía, después de la conquista de Inglaterra, recurre a las comunidades de los monasterios fundados por él para renovar el episcopado del reino, pero utiliza también a personal monástico para organizar una administración más sabia y prudente de los bienes de la corona (cfr. PL, 159, c. 817D-818A). El conde Teobaldo, uno de los señores más poderosos de Francia, es conocido por los grandes beneficios que otorgó a la incipiente congregación cisterciense y por la amistad que lo liga a San Bernardo. Pero cuando las armas del rey se vuelven contra él y se encuentra en muy graves dificultades, no falta quien ironiza sobre su pasada liberalidad, inútil para armar un ejército: ¡en vez de caballeros y ballesteros tenía monjes y conversos! Aquellas oraciones no parecían servir de nada: para poderlo salvar, observó irónicamente un obispo, a quien el realismo del arte de gobernar había conferido sin duda una vena de escepticismo, Dios tendría que aparecerse, y tomar una maza y no ahorrar golpes: «pero hasta ahora no ha hecho nada de eso». En el relato apologético y edificante del hagiógrafo, San Bernardo resuelve la situación no solo con las oraciones, sino con una intervención activa,

que pacifica a los contendientes y libra a Teobaldo del peligro (PL, 185, c. 328 ss.). Más allá de toda piadosa enfatización, las huellas de sus decisivas intervenciones en las contiendas políticas son muy frecuentes, y muy unánimes los testimonios como para ser minimizadas.

San Bernardo es, indudablemente, una figura de excepción, pero ese papel de los abades y de los monasterios aparece de forma constante a lo largo de dos siglos por los menos. No es casual que sea Hugo, el gran abad de Cluny, quien se siente en Canossa junto a Gregorio VII, como activo protagonista de la absolución/reconciliación de Enrique IV; y que el viejo emperador, huyendo de la persecución de su hijo, se dirija a él para obtener confortación y apoyo. Son hechos conocidos, como conocida es la función de consejos, mediadores, pacificadores, de activos aunque intocables protagonistas de las grandes cuestiones de la época, de hombres como Romualdo, como Guillermo de Volpiano o Desiderio de Montecassino, como Guillermo de Hirsan, o Suger de Saint-Denis o Pedro el Venerable, grandes y sobresalientes figuras de un monaquismo que cuenta en realidad con una miríada de actores, tal vez solo menores en apariencia, que se mueven en la misma dirección y con los mismos propósitos.

Son un prestigio, una autoridad, una fuerza de decisión que no se sabrían comprender plenamente sin tener en cuenta la fascinación que eran capaces de inspirar aquellas figuras. No creo que se trate solo de la aureola de santidad, de la fama de desinteresado rigor que las rodeaba. La impresión es la de una altura de personalidad, la de una sabiduría de introspección y análisis, la de una capacidad de distanciado realismo en la lectura de los movimientos del alma, que hacen de alguna forma a esos monjes superiores a los demás,

que certifican en ellos la presencia de una textura humana, de un nivel de maduración ausente de otras personas. No es un terreno fácil de recorrer e investigar. Ni nos podemos limitar, está claro, a referirnos al fuerte conocimiento de sí misma que anima la cultura monástica. La falta de una documentación que no tenga en ella su origen complica indudablemente la investigación. Tampoco muchos indicios marginales apuntalan y sugieren tal impresión, si se recorre el camino que ofrece ese indudable dominio de la palabra que constituye su exclusiva asignación. Son muchas pequeñas teseras, acaso irrelevantes por sí mismas, pero que ofrecen en conjunto un cuadro elocuente de agilidad mental, de sutileza de interpretación, de agudeza de enfoque, capaz de configurar la estatura real de su modo de ser y actuar. Es la icástica declaración con la que Hugo de Cluny sabe justificarse a sí mismo ante el concilio de Reims (1049) de las sospechas de haber intrigado para obtener la promoción a la dignidad de abad. —«La carne ciertamente la quiso, la mente y la razón la rechazaron» (PL, 159, c. 865D)—; o la mordaz ironía con la que Suger, con unos pocos rasgos realistas, retrata a los miembros de la altanera embajada imperial llegada a Francia para tratar con Pascual II: la corpulencia chillona del duque Güelfo, increíblemente largo y ancho, la insinuante afabilidad del obispo de Tréveris, experto en el hablar solemne, y todos «tan tumultuosos que parecían enviados para inspirar miedo más que para conversar con calma» (*Vita Ludovici Grossi regis*, IX). Es el doliente y desencantado conocimiento con el que el mismo Suger comenta las traiciones atroces que jalonan las relaciones de las familias feudales de la época: «La escasa fe hace que más a menudo se devuelva mal por bien que bien por mal: esto es divino, lo otro no es ni divino ni humano, y sin embargo se hace» (*ivi*, XVIII); es la su-

til caracterización en una carta de Pedro el Venerable de esas zonas oscuras del alma que no pueden abrirse ni a los amigos más queridos (Ep. 54), o la equilibrada sabiduría de Bruno, el fundador de la Chartreuse, que conoce la importancia de una naturaleza amena para que el espíritu cansado de las meditaciones y de las vigilias, repose. El brío intelectual y la exuberancia emotiva se acompañan de una sabiduría de escritura que sabe explicar y apuntar sensaciones, desvelos, cuidados sutiles y secretos. Es un aspecto del universo monástico que merecería ser estudiado sistemáticamente por ser un componente esencial —como todo hace creer— de la hegemonía que supo ejercer sobre sus contemporáneos.

Mediación, pacificación, orientación, esas son las características fundamentales de la presencia monástica en relación con los poderes del siglo: una traducción, fuera de la isla del claustro, de esa realidad de paz y de comunidad fraterna y ordenada que permanece como uno de sus valores más tenazmente perseguidos. Esto no quiere decir, sin embargo, que esos monjes y esos monasterios no estén *alineados*, ni que su implicación en los asuntos de la historia quede limitada a un papel de árbitros neutrales. La realidad monástica constituye una presencia demasiado sólida y articulada como para que no se convierta también en pieza importante y a menudo decisiva en las luchas por la redistribución del poder, y el conocimiento de sí mismos y del significado existencial y simbólico del propio estado es entre los monjes demasiado alto como para que no reivindiquen el derecho del juicio profético y resolutorio sobre las acciones de los hombres. Las agresiones y los saqueos perpetrados con daño para la vida y para los bienes monásticos por *milites* indisciplinados y en busca de fortuna o por señores ambiciosos y sin escrúpulos son juzgados siempre por la cultura monástica

como fruto de ciega violencia y de maldad diabólica. Tales hechos acarrean para el culpable, en las crónicas monásticas, desgracias y castigos por obra de Dios o a manos de los hombres, brazo armado, en este caso, de la justicia divina. Piedra de toque de la religión, de la honestidad y la justicia ajena, el monasterio pretende permanecer aislado y por encima de la contraposición de intereses y de ambiciones que dividen y desgarran la caótica y bulliciosa sociedad feudal de esos siglos. Pero sigue siendo, en realidad, pieza e instrumento esencial de estrategias familiares, de la organización de facciones, de la formación y alineación de grupos y frentes contrapuestos en las grandes luchas políticas y religiosas del período, mostrando la fuerza y el prestigio alcanzados, pero también todos los condicionamientos que acompañan y favorecen su expansión y su desarrollo y pesan sobre estos.

No basta, sin embargo, con detenerse ante estas consideraciones y constataciones para comprender la posición ocupada por el monasterio en el contexto político y religioso de su época, y para penetrar y entender la compleja realidad humana que encontró en él expresión y espacio. No existe deformación mayor que una lectura unívoca de los grandes fenómenos sociales. Y eso es lo que fue, sobre todo entre los siglos x y xii, el universo monástico: un universo que desde su reclutamiento, compuesto en su totalidad o principalmente por hombres muy jóvenes —las vocaciones adultas, durante una gran parte de este período, parecen, como se ha dicho, la excepción, sobre todo en los cuadros monásticos de origen noble—, se sitúa al final de recorridos existenciales separados, como si constituyera una realidad que pretende permanecer cerrada e impermeable a la memoria y a las experiencias habituales de los hombres comunes y corrientes. La justificación de su vocación está en la elección de perfección,

que sabe y quiere medir con pleno conocimiento todo el abismo que los separa del resto de la humanidad: es la fundación de una élite, consciente de sí misma, que sabe que desempeña una tarea decisiva e insustituible para el destino ultraterreno de todos y que por ello no puede dejar de reivindicar, en constante tensión con la perspectiva originaria de fuga y abandono del mundo, una posición preeminente, de juicio, de orientación, si no de dirección, sobre el mismo presente histórico.

Pero el universo monástico no está formado solo por hombres que por su elección, por su recorrido vital, por su misma memoria individual, se caracterizan en términos de diversidad y de oposición respecto al mundo que les rodea; porque esa diversidad y esa oposición se traducen y se expresan en una cotidianeidad de acciones, actos y ritmos ajenos al tiempo y a la medida comunes, dan vida a un estilo como a gestos, actitudes, gustos y sensaciones que conforman un conjunto compacto y coherente ofrecido a la veneración y a la contemplación admirativa de los demás pero no susceptible —al menos en su deber ser— de comunicación e intercambio real con la sociedad circunstante. La descomposición de estos elementos, la caracterización de los equilibrios a menudo atormentados y difíciles que los acompañan, ofrecen un ulterior camino para penetrar de manera más profunda esa realidad, para discernir sus procesos de crecimiento y de evolución, así como las raíces de sus crisis y las razones de su lento pero irresistible cambio de dimensión; en suma, para acercarse mejor a eso que con expresión no del todo afortunada ha sido definido, históricamente, como el «misterio monástico»: si con «misterio» no se intenta poner de manifiesto los límites de conocimiento y de juicio contra

los que choca inevitablemente el estudioso de la historia en su trabajo.

3. El sistema monástico y su crisis

Deseo de Dios, de perfume y sabor de cosas eternas, la elección monástica reclama una relación privilegiada con lo absoluto. La enseña es la de la renuncia al mundo, a todo lo que es transitorio, es la elección de la «pobreza voluntaria» como expresión de la *sequela Christi*. El tema de la entrega total de sí mismo, lo único que se puede ofrecer a Cristo y que sigue siendo totalmente inadecuado respecto a la inconmensurable grandeza de su sacrificio, constituye una constante de la reflexión ascética y ofrece su soporte a las expresiones más altas de la vida cristiana: pero su concreta configuración se efectúa en los términos que de vez en cuando los criterios y las experiencias de la cultura y de la historia son capaces de sugerir. «He aquí que hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido…. Estas son las persuasivas palabras de la pobreza voluntaria que han creado los monasterios, que han llenado los claustros de monjes, que han poblado de anacoretas los bosques» (PL, 144, c. 549). Es una declaración de Nicolás de Clairvaux, el secretario de San Bernardo, que resume brevemente en los términos más tradicionales la motivación propia con la que el monaquismo se explicaba a sí mismo y explicaba su vocación. Pero estas fórmulas no bastan, sin embargo, para explicar su recorrido concreto, ignoran los condicionamientos sociológicos y culturales que le hacen subsistir de ese modo y no de otro, y no esclarecen los procesos de aculturación que sugerían realizar así y según esos determinados criterios la voluntad de la *sequela*: porque esta se efectuaba en un contexto y según una acepción que obtenían del cuadro de la tradición regular y dentro de jerarquías sociales rígidamente constituidas sus férreas modalida-

des de aplicación. Ya esa «pobreza» no tiene nada en común, por lo tanto, con la condición privada de medios y de bienes, escasa en garantías y carentes de todo poder, que caracteriza a los pobres seculares. Es más bien abandono de la sociedad profana y de sus lugares habituales, rechazo de su cotidianeidad y de sus perspectivas, elección de una disciplina individual de ascesis y de obediencia, primacía de la búsqueda de Dios en la oración y en la contemplación. Restablecimiento de un orden y de una escala de valores perturbados por el pecado y por las constantes insidias de Satanás: «Alejados de los tumultos de las disputas eluden con paciencia los falaces encantamientos de los demonios. Asiduos a la escritura, primeros en la obediencia, fervorosos en la caridad, contemplan desde el umbral los gozos de la ciudad santa» (PL, 144, c. 901). Según esta perspectiva, la cuestión no está en renunciar a los instrumentos y medios que ofrecen la historia y el trabajo de los hombres, sino en saberlos usar en función exclusiva de la afirmación y del logro del propio fin último. El poder y la riqueza de los monasterios, la opulenta grandeza de sus iglesias y el esplendor de su culto, la amplitud de sus hospederías, oportunamente acondicionadas para acoger a los peregrinos pobres pero también para hospedar dignamente a los grandes de la tierra, los centenares de hombres que labran sus campos después de que la invitación a trabajar de Benito se tradujera en otras actividades más nobles, las mismas intervenciones de los monjes en los asuntos y en las diferencias de la sociedad eclesiástica y la laica, responden a tal lógica y pretenden a la vez no interferir ese rechazo y esa renuncia de fondo que se encuentra en la raíz de su vocación. El monasterio, desde este punto de vista, con toda la corpulencia y maciza fisonomía de sus iglesias y de sus claustros, con las filas de sus monjes recogidos en oración o

inclinados sin descanso sobre los misterios de la palabra de Dios, hace visible y concreta en la historia la realidad de una naturaleza humana ajena a los desórdenes y a la violencia del pecado, al crear islas de orden y de «racionalidad» en una sociedad que sin ellas sería presa de la subversión provocada por las constantes incursiones del maligno.

Entre las «similitudes» de Anselmo de Bec, recogidas amorosamente por su discípulo Eadmero, hay una extraordinariamente expresiva de esa búsqueda de seguridad y de protección que se condensa y se concentra entre los muros del monasterio. Es la historia de un rey que posee una aldea; en esta hay un castillo, provisto de un formidable torreón, capaz de resistir cualquier asalto; alrededor, hay numerosas casas, algunas sólidas, otras menos sólidas. Este rey tiene un poderoso enemigo: sus frecuentes correrías encuentran fácil presa en todo lo que queda fuera de la aldea; pero a menudo consigue penetrar también en su interior, ocupa las casas menos protegidas y captura a sus habitantes. Solo el castillo, cerrado a toda relación con el exterior, sordo a las peticiones de ayuda, permanece inaccesible a esos ataques y ofrece plena y absoluta seguridad a cuantos han encontrado refugio en él. Fácil y evidente la moraleja de la fábula:

> Ese rey es Dios, que mantiene una guerra constante con el demonio. En su reino El tiene el cristianismo; en el cristianismo el monacato; sobre el monacato solo se encuentra la vida de los ángeles. En el cristianismo algunos son fuertes en la virtud y muchos débiles. Pero en el monacato la fuerza y la seguridad son tales que si alguien, refugiándose en él, se hace monje y persiste en su elección sin volverse atrás, nunca podrá sufrir daño por parte del demonio [...]. Todas estas cosas Dios las tiene bajo su gobierno. Pero su enemigo, el diablo, tiene tanto poder que puede atrapar, sin encontrar resistencia, a todos los judíos y paganos que encuentra fuera del cristianismo, abismándolos en el infierno. A menudo penetra en el interior del mismo cristianismo, fuerza con sus tentaciones a quienes encuentra débiles, y se lleva prisioneras a las almas que habitan los cuerpos de estos. Aunque de mala gana, abandona en cambio a quienes son fuertes y están bien defendidos, al no tener motivos para llevárselos. Contra el monacato es incapaz de realizar ningún ataque y no puede hacer el mal a quienes se han hecho

monjes, a no ser que vuelvan al siglo con el cuerpo o con la mente o por cualquier debilidad hacia sus propios consanguíneos (PL, 159, c. 647 y ss.).

Sería fácil encontrar en la hagiografía y en la literatura monástica miles de ejemplos aparentemente contradictorios con el sentido de tales imágenes: esto es, de monjes constantemente atacados y oprimidos por las tentaciones del maligno. Pero la cuestión evidentemente no es esa. Anselmo —como por lo demás esos hagiógrafos y escritores— pretende sobre todo sugerir la idea de una invencibilidad que es propia del estado monástico, e insinuar al mismo tiempo, recurriendo a figuras y situaciones habituales en la vida de la época, el conocimiento de la propia fuerza y del propio estatus privilegiado respecto a los demás mortales. La vocación monástica realiza individualmente, y en la medida más completa, la llamada dirigida a todos los hombres; pero también pretende encamar, salvaguardando el destino ultraterreno de quien responde a ella, lo que hay de más profundo y originario, aunque muy a menudo difuminado y olvidado, en sus secretas aspiraciones.

Ciertamente, esa vocación es un hecho de elección y de gracia que descansa en la voluntad misteriosa de Dios —la predicación monástica insiste con fuerza en ese aspecto—, pero es también ocasión especial de elección, sede única para la formación de hombres superiores, provistos de instrumentos y posibilidades intelectuales y de expansión humana que escapan a la posesión y a la capacidad de los demás. No es casual que de los siete dones del Espíritu Santo, el intelecto y la sabiduría, que constituyen su cima, se consideren algo exclusivo de la vida contemplativa, propia precisamente del estado monástico: uno permite entender el porqué de los preceptos divinos y de la gratuidad que se les pide a nuestras buenas obras, y la otra hace sabroso y dulce lo que la razón ha comprendido, y que solo por el amor a la rectitud se siga

lo que con el intelecto se ha comprendido que debe ser seguido (PL, 159, c. 681). Es una superioridad de talla intelectual y moral que resulta honrada y reconocida y que encuentra solo en el monasterio la posibilidad de una plena realización. Gerberto, a finales del siglo x, es consultado por reyes, emperadores y papas, pero su cultura es el fruto de un fatigoso aprendizaje a través de los grandes y decadentes monasterios de Occidente en busca de nuevos libros y de nuevos maestros. Cuando Lanfranco, consagrado arzobispo de Canterbury después de haber sido abad de Bec y de San Esteban de Caen, fue a Roma, el papa Alejandro II, al recibirlo, se puso en pie, suscitando no poco estupor en cuantos conocían las reglas romanas de comportamiento: «Es un honor que no rendimos al arzobispo, sino que le debemos al maestro de nuestro estudio» (PL, 159, c. 352 y ss.).

La elección monástica es también una elección de cultura y de conocimiento, representa para los hijos de la nobleza la única alternativa real al oficio de las armas, y no es casual que todas o casi todas las biografías monásticas de estos siglos pongan de manifiesto la repugnancia del propio héroe hacia los ejercicios y la violencia caballerescos y su irresistible vocación de lectura, de meditación y de oración. La vocación de santidad acompaña a la vocación de cultura. Colombano puede aún retirarse del mundo para defender así una cultura ya adquirida (Vinay), pero cuatro o cinco siglos después solo retirándose se puede esperar adquirir una.

No obstante, no debemos engañamos sobre el concepto de «vocación»: lo que para unos pocos es una elección consciente e individualmente madurada en edad adulta, es para la mayoría un camino que se toma por decisión ajena; es el resultado de una vocación, por así decirlo, objetiva, lo que los grupos dirigentes imponen a cierto número de sus miem-

bros para responder a necesidades religiosas y sociales que son colectivas pese a permanecer ajenas al alcance de la mayoría. La costumbre entonces preponderante, por parte de nobles y caballeros, de confiar al monasterio a sus hijos de tierna edad para que se preparasen para el estado monástico responde también a la necesidad de un largo aprendizaje educativo que solo en ese lugar encuentra tradiciones e instrumentos que lo hacen posible. Pero es fruto también —ya se ha señalado— de la idea de una solidaridad profunda que une a toda la humanidad en orden tanto a su vida terrenal como a su destino futuro, requiriendo la constante conjunción de funciones y tareas diversas que deben ser realizadas. Quien vive en el cenobio sabe que tiene necesidad de los hombres del siglo, que le proporcionan víveres, vestidos y defensa; y sabe, por lo tanto, que su vida espiritual («spiritualis conversatio») no es solo para sí mismo, sino que afecta también a cuantos le aseguran esos «supplementa». Del mismo modo «aquellos que se afanan en los negocios mundanos» deben ser muy conscientes de tener extrema necesidad de la oración de los «hombres espirituales»: «para no arriesgarse, presionados como están por las delicias, los afanes y los innumerables peligros de la vida presente, a quedar privados de la gloria de la salvación eterna» (PL, 146, c. 121B-C).

Es un equilibrio religioso y social solo en apariencia pacífico y estable. Las tensiones y las contradicciones, connaturales al sistema mismo que lo hace efectivo, nacen en el interior del monasterio, como entre el monasterio y la sociedad circunstante. Tienen sus raíces en su sistema de reclutamiento, en sus métodos de formación, en su propia conciencia de representar, aislándose del mundo, el camino regio de la salvación; pero remiten también a su pretensión de encarnar la

vida cristiana perfecta, según un modelo de comportamiento y de relaciones, predispuestas por una larga y compleja evolución, que había concentrado progresivamente en el monasterio esperanzas y demandas originadas en otras necesidades y en otras exigencias.

Para muchos, como ya se ha dicho, el monasterio no es el punto de llegada de una elección inicial personal: llevados al claustro por voluntad de sus padres, deben convertirse lentamente en monjes; deben aceptar configurarse según un modelo de vida que tiene la conquista de lo absoluto como su única razón de ser; deben experimentar en sí mismos, superándola, esa desgarradora y dolorosa condición que ya Colombano enunciaba como constitutiva del hombre preocupado por su destino eterno: es decir, tener que odiar lo que ve y no poder tener una experiencia concreta de lo que necesita amar (*Instructio* III, 3). También por esto la pedagogía monástica se construye en gran parte sobre el tema de la fidelidad y de la irreversibilidad: fidelidad al propio estado, irreversibilidad del camino de perfección una vez emprendido. Se trata de una fidelidad y de una irreversibilidad que no se contradicen y requieren, como es obvio, un consentimiento y una participación de la voluntad individual; subsisten no obstante, de alguna manera, también más allá de ella; operan, por así decirlo, en el hecho objetivo de la permanencia en el interior del monasterio, que en esa perspectiva se configura como lugar y ocasión de salvación.

Son significativas a este respecto algunas consideraciones que Pedro el Venerable, el último gran abad de Cluny, opone al reproche de los cistercienses de aceptar a los novicios sin esperar el período de prueba previsto por la regla: a nadie, que la pida, le debe ser negada o retrasada la vía de salvación, asumiendo una actitud áspera y severa que podría in-

ducirle a permanecer en el mundo siguiendo a Satanás. No retrasar la aceptación de los novicios es un fruto de esa persuasión, que sabe que el bien se le da incluso a quienes no lo quieren. Ocurre a menudo que después de cierto tiempo, algunos, que se habían sometido al yugo monástico, asaltados por la tentación o por la tristeza, retomarían a la sociedad del mundo que habían abandonado si no supieran que no podían dar ese paso atrás sin condenarse para la eternidad: «y si a veces presumen de hacerlo, a continuación, empujados por ese temor, vuelven al redil y, sabiendo que no se pueden salvar de otro modo, voluntariamente o contra su voluntad, mantienen lo que han prometido» (Ep. 28).

Los cistercienses criticaban ese planteamiento y muchos otros aspectos de la vida cluniacense: promoviendo las vocaciones adultas procuraban también recuperar los componentes penitenciales y laboriosos de la elección monástica. Pero también en ellos opera ampliamente —en la persuasión de que el monasterio representa la vía regia de la salvación— la tendencia a recoger y a aceptar en él, no escatimando esfuerzos y presiones, a cuantos es posible. El ansia por la salvación ajena se traduce en un fuerte impulso monástico.

Bernardo de Clairvaux es por muchos aspectos un personaje fuera de lo común, extremo en sus arremetidas y en su dureza, rígido y consecuente como pocos en su exclusivismo monástico y en su propuesta de vida angélica, que solo la larga experiencia de gobierno logrará en parte mitigar con los años. Pero la historia de su «conversión» y la de los suyos permanece como significativa y emblemática de actitudes difundidas en la cultura monástica, aunque llevadas de algún modo al extremo. El no se conforma con su elección individual que le lleva con veinte años a Citeaux; trabaja, presiona e insiste para que le sigan todos los suyos, padre,

tíos, hermanos y primos, y también para sus hermanas el claustro es la meta fijada. Trata como a una diabólica embaucadora a la única, ya casada, que se le resiste, hasta que la pliega a su voluntad, convenciéndola para que se conduzca de modo que pueda arrancar a su marido el consentimiento que le permita hacerse monja (PL. 185, c. 244 y ss.). No hay intervención, oración, amenaza a la que no recurra, no hay ocasión que no aproveche para alcanzar sus propósitos. El buen biógrafo fuerza indudablemente el tono, pero nos da eficazmente la idea de ese celo arrollador: «las madres escondían a sus hijos, las mujeres encerraban a sus maridos, los amigos alejaban a los amigos: porque el Espíritu Santo daba a su voz tal impronta de virtud que a duras penas había algún vínculo afectivo que pudiera resistírsele» (PL, 185, c. 235C-D). Del mismo modo, Romualdo, más de un siglo antes, ansioso de la salvación ajena, aspiraba, según el relato de Pier Damiani a «convertir todo el mundo en una ermita».

La excepcional expansión monástica de esos siglos también presenta, sin duda, otros impulsos y motivaciones. Cualquier observador atento y sin prejuicios contemporáneo no ha dudado, entre los siglos x y xii, en unirla también a la prudente necesidad de poner una barrera a un crecimiento demográfico demasiado rápido respecto a los recursos disponibles. Pero no creo que se pueda infravalorar esa recurrente forma de presión y de coacción psicológica que solo en el claustro sabe indicar la auténtica vía cristiana de penitencia y de liberación de las propias debilidades y culpas, que en él solo identifica una alternativa real a la irracionalidad de una sociedad violenta y feroz, que hace, de quien lo abandona, un ser desesperado destinado a la condenación eterna.

Los resultados existenciales y psicológicos de estos criterios y de esta impostación no son fáciles de medir. No podre-

mos nunca decidir si la larga crisis de Othlone de S. Emmeramm —que llega a dudar de la existencia de Dios sintiendo así vacía de sentido su vida encerrada desde la juventud entre los muros del claustro— es el fruto de un recorrido personal o si representa más bien uno de los pocos casos en que vicisitudes y problemas muy difundidos y comunes se traducen en un dramático relato ejemplar: que sea precisamente así lo hace creer su misma decisión de escribirlo, para enseñanza y ayuda de sus hermanos.

Pero también otros indicios señalan la presencia de elementos de inquietud y de malestar ligados a la misma compleja realidad del monaquismo. Su sistema educativo se presenta exclusivamente dirigido a la contemplación de Dios, a la profunda asimilación de su palabra a través de la constante y repetida relectura (*meditatio* y *ruminatio*) de la Escritura. En este contexto la presencia de los autores de la antigüedad pagana se justifica solo en función de la formación lingüística y literaria de los monjes: no tiene, en ese planteamiento, autonomía y consistencia propias. Pero lo que vale como principio no siempre vale como hecho. La concentración en el monasterio de toda posibilidad de vida cultural y la pretendida inferioridad de todo valor y experiencia humana respecto al propio sistema teológico y espiritual provocan contradicciones subterráneas cuyos indicios salen esporádicamente a la luz. Entonces puede percibirse la búsqueda de una alternativa fantástica y humana que podía expresarse en esas lecturas dirigidas al aprendizaje escolástico, rompiendo, aunque solo fuera a nivel individual, el compacto sistema al que ese mundo se refería y sobre el que pretendía cimentarse.

Se trata por lo demás de una realidad de la que los reformadores monásticos no dejan de mostrarse conscientes. No

es casual que el capitulo cisterciense de 1199 prescribiera que los monjes que hubiesen compuesto versos fuesen trasladados a otra casa y que no pudiesen ser admitidos de nuevo en su monasterio de origen sin la decisión favorable de un capítulo general. Más de un siglo antes, en el relato del biógrafo de Hugo de Cluny es un códice de Virgilio el responsable de la decadencia de la disciplina monástica en San Marcelo de Chalon-sur-Saóne (PL, 159, c. 871 y ss.). Othlone, que parece un buen observador, destaca cómo una parte de los monjes se dedicaba exclusivamente a leer autores paganos (PL, 146, c. 29A), y él mismo, que se propone dedicarse solo a la lectura de la Biblia, confiesa que su preocupación, en la elección del lugar en el que iba a profesar, fue la de cerciorarse que estuviese provisto de muchos buenos libros (PL, 146, c. 35A). El catálogo de la biblioteca de Pomposa, de finales del siglo XI, a la que su compilador, en un ataque de entusiasmo, considera más rica que la de Roma, registra con desdeñosa puntualidad las críticas que el abad Gerolamo había recibido de sus hermanos por haber empleado bienes del monasterio en la adquisición de autores paganos. Aunque no del todo persuasiva, no falta la defensa: en la casa de un poderoso no deben figurar solo vasos de oro y de plata, sino también de barro. Gerolamo ha obrado así para que todos puedan deleitarse y ejercitar su ingenio según las propias inclinaciones y méritos. Los libros de los gentiles, por lo demás, si se leen con intención pura, son edificantes: ¿no demuestran acaso que la pompa secular no es nada? (Mercati). Pese al alegorismo propuesto como criterio de lectura y al optimismo asimilador de la cultura monástica, no es fácil creer que el horizonte dentro del que un Ovidio era leído y disfrutado se mantuviera en los límites correspondientes al juicio con el que se le presentaba en un anónimo *accessus ad*

ductores del siglo XII: «bonorum morum est instructor, malorum vero extirpator»; ni que los criterios sugeridos en él fueran los únicos que presidían su lectura.

La imposibilidad de percibir en su alcance concreto la incidencia de estos malestares y paradojas internas en la vida monástica no puede ocultar que estos estuvieron ligados en primer lugar al monopolio cultural ejercido por el monasterio. Desde este punto de vista, la articulación ideológica e institucional de las realidades y de las necesidades de la vida religiosa y civil según unas perspectivas más variadas y complejas de piedad, de cultura, de instrucción y de gusto puso un freno a la expansión y al reclutamiento monásticos y apartó uno de los factores que había asegurado su éxito. Pero las grietas más visibles que se abrieron en el sistema monástico ya en el curso de sus «siglos de oro» derivaron de su pretensión misma d encarnar en esos términos y en ese modo suyo de ser la perfección cristiana, de representar la realización de la historia de la *sequela Christi*. La opulencia alcanzada por algunos monasterios provoca un impulso de reforma monástica, un acentuarse de los aspectos ascéticos y penitenciales, un esfuerzo de renovada fidelidad a la letra y al espíritu de la regla. No decae, sin embargo, el contradictorio exclusivismo que había acompañado su expansión y su éxito, ni desaparece esa pretensión de hegemonía cultural y social que había sido uno de sus rasgos más visibles. La idea y la praxis de la «pobreza voluntaria», tal y como habían sido elaboradas y realizadas por la experiencia monástica benedictina, permanecen profundamente arraigadas en el esquema de las jerarquías sociales dominantes, reivindicando, para los *pauperes Christi*, ese respeto, ese prestigio y esos reconocimientos que son piedra de toque para medir la piedad ajena. Hay una lógica interna de la institución que impone,

por decirlo así, cierta línea de ampliación y desarrollo: la congregación cisterciense, al medio siglo de su creación, tiende ya a configurarse según modos de vida y con una existencia de posesiones que en su nacimiento había reprochado ásperamente a Cluny.

Son precisamente esos aspectos los que no resultan más aceptables o suficientes para la nueva realidad y las nuevas exigencias religiosas y sociales que aparecen lentamente por aquellos siglos. El sistema monástico revienta y se resquebraja —si se puede decir así forzando los términos de un proceso que fue lento y gradual— por dos impulsos: uno de ellos, interior al monasterio, tomando como base la misma tradición de pensamiento y de textos de la que se había nutrido la espiritualidad monástica, pone en discusión su vida y sus resultados, y rechaza, a la luz de una renovada exigencia de cristianización de la sociedad, su repliegue aristocrático y su clausura elitista, advirtiendo toda la ambigüedad e insuficiencia de la ecuación: vida apostólica = vida monástica, que constituía un punto firme en su ideología. Pedro el Venerable, escribiendo a Bernardo de Clairvaux y sabiendo que encontraría su pleno asentimiento, se preguntaba retóricamente: «Quid est aliud dicere, "omnia quae habes da pauperibus et veni sequere me", nisi esto monachus?» (Ep. 28). Pero lo que para aquellos hombres era aún un axioma indiscutible no lo era ya para muchos otros. Las décadas de la lucha por la reforma entre los siglos XI y XII habían solicitado e impuesto ya en muchas zonas una salida de los monjes del claustro, el ejercicio activo de la predicación y un compromiso directo en la *cura animarum*, que resultaban contradictorios e incompatibles con la tradición monástica.

Este movimiento que proviene de los monasterios se encuentra y se entrelaza con exigencias e impulsos que nacen

del cuerpo de una sociedad en fase de progresiva articulación y crecimiento. El clero secular tiende a organizarse y disciplinarse en términos que no se agotan en el esquema monástico de perfección: una renovada necesidad de autenticidad evangélica conduce al descubrimiento de la misión y del anuncio del Evangelio como componentes fundamentales de la *vita apostólica*. La reivindicación por parte de grupos de laicos de una presencia más activa en la Iglesia no encuentra expresión y espacios adecuados en el contexto que le ofrece el modelo monástico. La realidad del pauperismo, que el mismo desarrollo económico diversifica y acentúa, se impone no ya solo en términos de asistencia y de beneficencia, sino también como problema de redención y de liberación religiosa y humana. La *conservatio inter pauperes*, la vida de pobre entre los pobres, se configura como un camino más auténtico y fiel de testimonio evangélico. El punto de llegada de ese proceso será, en la extraordinaria experiencia de Francisco y de sus primeros compañeros, de gran incidencia y relieve, incluso en sus posteriores desarrollos, ya disciplinados y encarrilados dentro de normas que se corresponden más con la tradición eclesiástica consolidada.

Pero precisamente en la persistencia, para las distintas formas de vida religiosa, de la exigencia de organizarías según una «regla», construida sobre un modelo de obediencia, angelismo, estabilidad conventual, clara separación de los demás hombres, comunidad de bienes y disciplinado ascetismo, aparece con claridad la profunda influencia que la tradición monástica siguió ejerciendo sobre los modos y los términos de la presencia cristiana en las sociedades de cultura occidental. Si monjes y monasterios adquirieron progresivamente un papel eclesiástico y social cada vez menos central y dominante, su espiritualidad, elaborada y consolidada en

los siglos de su hegemonía, ofreció un legado decisivo para caracterizar la vida cristiana respecto a la vida del siglo: una gran ola que parece no haber agotado aún todo su empuje. Sería aventurado y presuntuoso pretender juzgar en términos sumarios su importancia y su significado para el abigarrado desarrollo histórico de la experiencia cristiana. Es un hecho que la exigencia de superar ese tenaz y sutil condicionamiento parece haberse acentuado en estas últimas décadas. Y no es quizá una casualidad que a esos intentos se correspondan, en la otra vertiente, tendencias e iniciativas de renovación monásticas dirigidas a recobrar para el monasterio ese valor de circunscrito signo profético y escatológico, desposeído, no obstante, de toda pretensión totalizadora o ejemplar, según una inspiración que puede remontarse también a una vena profunda de la tradición antigua.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

II monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltá occidentale, en «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», IV, Spoleto, 1957.

J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge*, Cerf, París, 1957.

Théologie de la vie monastique. Eludes sur la tradition patristique, en «Théologie», 49, Aubier, Ligugé (Vieríne), 1961.

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122), Atti della IV Settimana internazionale di studio - Mendola 23-29 agosto 1968, Vita e pensiero, Milán, 1971.

A. Vauchez, *La spirilualité du Moyen âge occidental. VIII-XII^e^ siècles,* Presses Universitaires de France, Vendóme, 1975.

G. Vinay, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no,*.Guida. Nápoles, 1978.

G. Duby, *Les trois ordres ou Vimaginaire du féodalisme*, Gallimard, París, 1978.

A. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700),* en «Typologie des sources du Moyen âge occidental», fase. 46, Brepols, Tumhout, 1985.

Capítulo segundo

EL GUERRERO Y EL CABALLERO

Franco Cardini

Del manuscrito dirigido del pueblo de Prato a su protector, Roberto de Anjou

Fue sin duda una gran revolución la que, a lo largo del siglo x, eliminó prácticamente la vieja división de la sociedad cristiana en *liberi* y *servi* para sustituir esta antigua dicotomía —bastante más antigua, como sabemos, que las civilizaciones hebrea, romana y germánica, en las que Occidente tenía sus orígenes culturales— por esa, más práctica y significativa, de *milites* y *rustici*, que implicaba el reconocimiento de una separación precisa, no ya en el campo normativo institucional, sino en el de las funciones sociales y los géneros de vida, entre aquellos (pocos en el fondo) que tenían el privilegio de llevar armas y combatir y estaban normalmente exentos por ello de soportar la carga de las imposiciones comunes, y esos otros (la gran mayoría de los laicos) de los que se esperaba una dedicación al mundo de la producción que satisficiera sus propias y, por lo demás, limitadas exigencias y las más gravosas y sofisticadas de cuantos tenían el privilegio de poder vivir del trabajo de ellos.

El mundo del siglo x (y, ya antes, el de la mitad del siglo ix) es duro y peligroso; solo la pura supervivencia constituye de por si una preocupación constante y un fatigoso empeño. Las incursiones vikingas, magiares y sarracenas asolan las costas y atormentan el *Hinterland* de la trabazón euromediterránea oriental; a estas les acompañan —y, una vez pasadas, las sustituyen— las continuas luchas dentro de aristocracias rapaces y violentas, cristianizadas solo superficialmente aunque orgullosas de las fundaciones monásticas promovidas por ellas y del rico botín de reliquias recogidas aquí y allá y exhibidas, veneradas y honradas como objetos provistos de un poder mágico. La Europa de la época se llena de castillos (algunas regiones, como Castilla, tomarán de ellos su nombre), instalaciones fortificadas donde se apiñan las gentes mientras afuera se desencadena la furia de los bárba-

ros y de los «tiranos»; sin embargo, las incómodas y precarias condiciones de vida en los castillos son, en gran parte, las que enseñan de nuevo a las gentes de Europa la práctica de la autodefensa y del autogobierno.

La dureza de los tiempos determinó por otra parte la aparición de constantes y de exigencias profundas: por ejemplo, la división de la sociedad en los tres niveles funcionales de los *oratores*, los *bellatores* y los *laboratores*. Rezar, combatir y trabajar los campos se consideraban, aunque a distinto nivel de dignidad, los tres aspectos fundamentales de la vida civil, los tres pilares del mundo cristiano. Los estudios de Georges Dumézil han confirmado espléndida y definitivamente que esta tripartición funcional tiene profundas raíces en la cultura indoeuropea; pero a nosotros no nos interesa aquí rastrear constantes, sino caracterizar lo específicamente medieval de un proceso de siglos, incluso de milenios, de valoración de la guerra y del guerrero que, en una larga fase de inseguridad, permitió entre los siglos X y XII a la sociedad cristiana —cuyos ideales más elevados son y siguen siendo, pese a todo, ideales de paz— elaborar un esquema ético-teológico dirigido a la sacralización de la práctica militar.

Así, todo puede comenzar a partir de aquí: del oscuro período de las incursiones bárbaras y de la llamada «anarquía feudal» comprendido entre finales del siglo IX y el siglo XI; de esa palabra, *miles*, que poco a poco sustituye a todos los otros términos que nombran al guerrero *(sicarius, buccellarius, gladiator)* usados hasta entonces para calificar a los hombres armados reunidos en estrechas comitivas en torno a un *dominus*, a un príncipe. Ya el viejo Tácito había descrito el *comitatus* germánico, que conoce en la Alta Edad Media múltiples variantes, desde la *trustis* franca a la *družina* rusa: en su interior se había elaborado con el tiempo una éti-

ca hecha de valor, de fidelidad a la amistad, de afecto hacia el príncipe considerado no tanto el *dominus* como el *senior*, el jefe del grupo, el «viejo» del que se esperan dones y protección. En el ámbito de esos *Männerdünde*, de esas «sociedades de hombres», se habían conservado los rituales iniciáticos de admisión en busca de cuantos se consideraban dignos de llevar armas: rudas pruebas de fuerza y de resistencia al dolor, heridas rituales y pruebas de destreza en los límites de lo que la Iglesia cristiana consideraría lícito. En un tiempo —una vez más le corresponde a Tácito recordárnoslo— todos los jóvenes guerreros de las selvas y de las estepas tenían que afrontar pruebas de ese tipo: ñero a partir del siglo VIII la tendencia hacia la especialización del oficio de las armas, y por tanto, a la general desmilitarización de la sociedad romano-germánica (necesaria por el creciente uso del caballo en la guerra así como por la subida de los costes del equipo ofensivo y defensivo que precisaba el guerrero, como los *Capitularia* carolingios demuestran), había hecho que solo entre esos grupos ya de élite que eran las comitivas guerreras agrupadas en torno a los príncipes aristócratas se mantuvieran las antiguas tradiciones; y la entrega solemne de las armas se convirtió en patrimonio de los rituales que señalaban el acceso de los jóvenes príncipes al mundo del poder. Esas son las bases de la ceremonia que nos hemos acostumbrado a llamar de «armar caballero» y que, junto con el combate a caballo y los signos exteriores distintivos de tal condición y género de vida, contribuirían, precisamente, a la caracterización del caballero.

Por lo tanto, el profesional de la guerra de los siglos X y XI es, generalmente, el miembro de la comitiva guiada por un gran señor o llamada a proteger su residencia; por ello puede recibir o no de su *senior* bienes en posesión a título vasalláti-

co o bien armas, caballos y vestiduras que pueden considerarse una especie de paga; puede vivir habitualmente junto al *senior* o bien en tierras propias o que se le han concedido; puede ser de condición personal libre o servil, es decir, pertenecer, en este segundo caso, al grupo de los llamados *ministeriales*.

Bajo el perfil propiamente militar, la crítica ha abandonado ya las sendas tanto del evolucionismo como del determinismo. Nadie cree ya en la tesis de una caballería nacida «naturalmente» a lo largo del siglo VIII, por la necesidad de contrarrestar las rápidas incursiones de los árabes de España; y casi nadie se obstina ya en sostener que la caballería sea el necesario producto de la invención de un objeto, el estribo, que permitiría una estabilidad mayor en la silla y, por ello, el desarrollo del ataque a fondo del caballero lanzado al galope, cuyo poderoso impacto con la lanza, fuertemente sujeta bajo la axila, arrollaría cualquier obstáculo. Nuestra atención se dirige hoy a comprender el creciente prestigio del combatiente a caballo a través de la consideración de la permanencia de un esquema sacro conectado con ese animal en las culturas de las estepas; y a profundizar en el vínculo entre los costes cada vez más elevados de la guerra y del equipo militar (caballo mismo, armas de hierro, chaquetón acolchado y reforzado llamado *bruina*), por una parte, y la configuración de la jerarquía de las dependencias vasalláticas y al mismo tiempo el ensanchamiento de la distancia socio-económica y socio-jurídica entre armados e inermes, por otra.

El choque entre grandes señores feudales, provisto cada cual de secuaces armados, se convierte en el dato característico de la vida de los siglos X y XI, esto es, del largo período que se corresponde con el pulverizamiento de los poderes

públicos y con la llamada «anarquía feudal». Es esta la época en la que los armados son sobre todo *tyranni, praedones* y su violencia con los indefensos y en general con todos los que la Iglesia define como *pauperes* (los mismos clérigos, las viudas, los huérfanos y, en general, los incapaces de defenderse y los desprovistos de cualquier forma de protección) cada vez es más censurada, especialmente en las fuentes episcopales.

Fueron precisamente los obispos de ciertas diócesis, muy pronto secundados por aristócratas y *milites* a los que habían conseguido convencer y por laicos, incluso de condición subalterna, preocupados por lo endémico de un estado de violencia que impedía el despegue del comercio y de la vida económica, los que guiaron entre finales del siglo X y principios del XI el movimiento de la *pax* y de la *tregua Dei*: santuarios, hospicios, mercados, pasos, caminos, fueron puestos bajo una especial tutela (la *pax*, precisamente) de modo que el que cometiese en esos lugares actos de violencia era merecedor de la excomunión; la misma medida se tomó para proteger a todas esas personas que por su debilidad se consideraban *pauperes* (una palabra cuyo sentido es mucho más que económico); y se llega, en fin, a establecer que los actos de guerra, prohibidos ya por la *pax* en ciertos lugares o contra ciertas personas, se prohíban además en determinados días de la semana. Si matar era siempre pecado mortal, la *tregua Dei* hacía que cometer asesinatos entre la tarde del jueves y la del domingo acarrease directamente la excomunión. De este modo, aun sin prohibir *tout court* la guerra (una medida que resultaría impensable en una sociedad dominada por guerreros), se la limitaba lo más posible plegándola a las exigencias del ritmo habitual de la vida social y económica y a las de la reforma de la Iglesia que, precisamente por esos

mismos años, se estaba realizando en el contexto de un amplio movimiento dirigido por la congregación monástica a cuya cabeza se encontraba la abadía de Cluny, en Borgoña; reforma que apuntaba a la llamada *libertas Ecclesiae*, esto es, a la eliminación de las pesadas hipotecas puestas por los poderes laicos sobre las instituciones eclesiásticas.

Por otra parte, el programa del movimiento de *pax* y *tregua Dei*, que se desarrollaba a través de una serie de concilios locales en los que participaban, región a región, el clero, pero también los laicos del área interesada, no habría tenido la posibilidad de expandirse y de consolidarse (al igual, por lo demás, que cuanto sucedía por ejemplo en Italia con los movimientos que, también con las armas en la mano, apoyaban el programa del clero reformador en la llamada «lucha de las investiduras») si no hubiese logrado movilizar guerreros dispuestos a imponer con la fuerza el programa de pacificación a aquellos *tyranni* que aún se obstinaban en ensangrentar la cristiandad con sus luchas privadas y a aquellos aristócratas que, después de haber jurado los pactos de paz y de tregua, se habían entregado de nuevo a la violencia y eran llamados por ello *infractores pacis*. Si ya las comitivas de *milites* conocían una ética basada en el valor, la fidelidad al jefe y el afecto hacia el compañero de armas, la ética más propiamente «caballeresca» nace en cambio de los cánones eclesiásticos de los concilios de paz: se basa en el servicio que se le debe a la Iglesia y en la defensa de los *pauperes* —de los más débiles— llevada hasta el sacrificio de sí mismo. Entre los años setenta y ochenta del siglo XI el papa Gregorio VII, tomando de modelo a figuras como el *miles* Erlembaldo Cotta, que había sido el jefe militar de la *pataria* milanesa, elaboraba el nuevo concepto de *miles sancti Petri*, desarrollo, ciertamente, pero también sustancial modificación del de

miles Christi. Esta última expresión había indicado durante mucho tiempo, como es bien sabido, al mártir; a continuación había pasado a calificar al monje, al asceta, en suma, a cualquiera que se entregase a la oración y a las cosas del espíritu afrontando en el silencio de su corazón la *pugna spiritualis* contra el pecado. En este sentido *militia Dei* y *militia huius saeculi*, compromiso religioso y compromiso mundano, se habían considerado durante mucho tiempo antitéticos. La Iglesia, en plena lucha por la reforma y por liberarse de la tutela de los príncipes laicos necesitaba, sin embargo, todas las fuerzas que podían ser útiles para su nuevo programa, sin excluir las militares, y el papa Gregorio no dudaba, por ello, en reconvenir severamente a un noble que había decidido abandonar el mundo y recluirse en una abadía. Lo que poco antes se consideraba una elección tan santa como heroica, ahora se presentaba como abandono de una trinchera de primera línea. Nacía un nuevo tipo de *miles Christi*, o mejor, de *sancti Petri*, dispuesto a poner su espada al servicio del sacerdocio. Y quizá entonces la ceremonia de armar caballero, que hasta entonces había sido laica y se había llevado a cabo dentro de los grupos de profesionales de la guerra que libremente decidían cooptar un nuevo compañero de armas, comenzó a comportar un reconocimiento religioso por parte de una Iglesia que, por lo demás, acostumbraba a bendecir las armas hacía tiempo (testimonio de ello es el pontifical romano-germánico de Maguncia, del siglo x) tal y como hacía con los instrumentos de trabajo y de uso cotidiano.

Dura con *tyranni* y *praedones*, la nueva Iglesia surgida de la reforma se mostraba, pues, significativamente benévola con quienes, en el mundo laico, aceptaban poner a su servicio su habilidad militar y su valor. Modelo de esta nueva ac-

titud puede considerarse, en parte, un escrito hagiográfico, la *Vita* de San Gerardo de Aurillac, escrita por Odón, abad de Cluny: antes de acceder al mundo del monasterio Gerardo había llevado vida de guerrero; incluso entonces, según su biógrafo, había servido adecuadamente a Dios. El adiós a las armas como señal de *conversio*, según el esquema edificante formulado en la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, parecía con ello superado. Ahora se podía alcanzar también la santificación sirviendo con las armas a la Iglesia.

No se debe pensar que este cambio de actitud se debía solo a las exigencias surgidas del movimiento de la *Pax Dei* o de la lucha de las investiduras. El hecho es que la cristiandad occidental del siglo XI atraviesa una fase de vigorosa expansión, de la que son expresión también las empresas militares realizadas por grupos de caballeros o bien de marinos de las ciudades costeras, sobre todo del Tirreno, contra un Islam que, después de la extraordinaria explosión de los siglos VII-X, atraviesa una fase de estancamiento en su impulso de conquista y de crisis en su armazón interna. Parece que ha llegado, por tanto, la hora de la contraofensiva cristiana, la que en la España islamizada a partir del siglo VIII se manifiesta precisamente con la llamada Reconquista y que encuentra sus bases en la propaganda —de algún modo favorecida por Cluny— de la peregrinación al santuario de Santiago de Compostela y en la sed de aventura y de botín de ciertos grupos de caballeros, sobre todo franceses, que no dudan en ponerse al servicio, como mercenarios, de los nobles cristianos de León, Castilla y Aragón. Resultado de esta tensión y de estos choques no es solamente, en el plano de la tradición cultural, la epopeya cristiano-nacional del *Cantar de Mío Cid*, sino una vasta mies de cantos épicos y de leyendas en los que la fe cristiana y el sentimiento del milagro, apoyado en

la narración de frecuentes apariciones y en el culto de reliquias y de santuarios, se traducen en un original «cristianismo de guerra», que hace coincidir la exaltación de la espiritualidad cristiana con la gloria militar y muestra a menudo a la Virgen y a Santiago, junto a los «santos militares» Jorge, Teodoro, Mercurio, Demetrio, Martín y otros, en acto de aparecer en la batalla, entre blancos estandartes, animando a los cristianos y aterrorizando y haciendo huir a los infieles. Análogo clima se respira en algunas narraciones relativas a la conquista normanda de Sicilia, en las fuentes que narran las gestas de los marinos pisanos en el asalto de Al-Mahdiah (1087) o, veinticinco años después, de las Baleares, o bien en el más célebre texto de la poesía épica occidental de la época, la *Chanson de Roland*.

El héroe cristiano Roldán, sobrino de Carlomagno, no está desprovisto de una relación con una realidad histórica muy tenuemente documentada. Lo que aquí importa, sin embargo, no es saber si verdaderamente hubo un personaje con ese nombre en el *entourage* carolingio y si su fama estaba justificada por sus gestas. El hecho es que su muerte, que tuvo lugar en el siglo VIII durante una emboscada en el paso pirenaico de Roncesvalles, dio lugar, más o menos inmediatamente al nacimiento de una tradición épica elevada en el siglo XI a paradigma de martirio por la fe. Su muerte, narrada por los conmovedores versos de la *Chanson*, es la de un santo vasallo de un Dios guerrero; antes de cerrar los ojos, el paladín dirige un auténtico canto de amor a su luciente espada Durendal, cuyo pomo guarda valiosas reliquias, y luego ofrece, en un acto supremo de *fidelitas*, su guante a Dios, alzándolo hacia el cielo, que inmediatamente se abre, para que una muchedumbre de ángeles baje, recoja el cuerpo del héroe y lo lleve a las puertas del Paraíso.

Se ha discutido durante décadas la originalidad de la *Chanson de Roland*, el papel de la poesía épica y su relación con una tradición guerrera anterior, que podría remontarse a la misma antigüedad germánica pagana. Pero esos ángeles que recogen al conde Roldán y le escoltan hasta el cielo no son walkirias disfrazadas: son ángeles cristianos, revividos y renovados, no obstante, en un conjunto de valores conceptuales y de sensibilidad que debe mucho a la tradición guerrera ancestral, pero mucho más a una eclesiología inspirada en el Antiguo Testamento más que en el Nuevo. El Miguel guerrero de la épica es el bíblico «Príncipe de los ejércitos del Señor», y el Dios cristiano de Roldán, aunque se le recuerde a menudo como «Hijo de María», es en realidad, antes que nada, el terrible Dios de Israel, el *Dominus Deus Sabaoth* Señor de las batallas y de la venganza.

Pero, llegados a este punto, surge un problema: ¿fue en verdad la Iglesia gregoriana jerárquica y hierocrática, tal y como surgió de la reforma del siglo XI, la que «inventó» los ideales caballerescos, modificando sustancialmente la antigua ética feudo-militar y elaborando un sistema de virtudes guerreras basado en el ideal de defensa de los débiles y de martirio por la fe para oponerlo al mundo de los viejos valores, basado en el coraje y en la cohesión profesional e iniciática de grupo? La constatación de que las *chansons de geste* debían mucho conceptual y estilísticamente a las fórmulas litúrgicas y a los textos hagiográficos, y que por lo tanto podían ser instrumentos de una propaganda dirigida desde ambientes eclesiásticos, jugó en el pasado un papel notable a la hora de imponer esa tesis. Hoy, sin embargo, son muchos los estudiosos que opinan de una manera completamente distinta; para ellos, las *chansons* son la voz antigua, eso sí, renovada y depurada entre los siglos XI y XII (y si se quiere adaptada

a un nuevo sentimiento poderosamente marcado por el *leitmotiv* del heroísmo religioso), de una cultura laica bastante autónoma; y son, tal vez, las fórmulas litúrgicas y la literatura hagiográfica las que se adaptaron a ella para adquirir, aprovechando su popularidad, una mayor capacidad de arraigo en las conciencias y en lo imaginario colectivo. No tanto, pues, cristianización de la cultura caballeresca como, si se quiere, militarización de algunos modelos de testimonio cristiano considerados particularmente aptos para conmover, para servir, en suma, como instrumentos de propaganda.

La *Chanson de Roland* ofrece un primer e importante modelo de codificación del *ritlerliches Tugendsystem*, del «sistema ético caballeresco». Los dos polos en torno a los que gira son la *prouesse*, el valor, y la *sagesse*, «la sabiduría», esto es, esa especial sagacidad depurada por la experiencia que suele traducirse en términos de prudencia. Ambos términos son complementarios y el resultado de su interacción es la *mesure*, el cuidado equilibrio. El valeroso que no es prudente, es un loco; el prudente que no sabe ser valeroso cae, por contra, en la vileza. Pero de hecho raramente el caballero posee ambas virtudes basilares en proporción armónica: esta nace más bien de la fraternidad de armas con caballeros cuya índole sea complementaria; de la compañía de uno principalmente fuerte y de otro principalmente sabio. En suma, el perfecto caballero —y sobre ello insistirá también la tratadística, desde el reformador gregoriano Bonizone da Sutri a Raimundo Lulio, teorizador de la solución mística de la caballería— más que un individuo es el resultado del ejercicio de lo que tanto Cicerón como San Bernardo y Aelredo de Rievaulx definen como *amor socialis* y que coincide con la *notitia contubernii*: el espíritu de grupo y de cuerpo. Este es tal vez el sentido recóndito, pero también más evidente de la imagen representa-

da en el contrasello de la Orden Templaría: dos caballeros en un solo caballo; y en nombre de estos sentimientos de fraterna amistad y de calurosa solidaridad un autor del siglo XIV, exaltando los valores caballerescos, exclamará —sin sombra de ese esteticismo que hizo decir entre los siglos XIX y XX tantas frases análogas— «¡Qué cosa tan dulce es la guerra!».

En este punto es necesario añadir no obstante —y precisamente para comprobar lo profundamente «laico» y lo poco cristiano que era en lo íntimo el mundo de Roldán— que la «guerra joven y fresca», la «hermosa guerra» que tanto irritó a un Marc Bloch, no es en modo alguno invención de cierto histerismo decadente que estuvo de moda hace solo unas décadas. Esta se encuentra sin duda en la tradición épica antiquísima; y está presente en una forma específica en el mundo caballeresco medieval, en el que se tiene la sensación de que el sabio adagio erasmiano, *bellum dulce inexpertis*, no es válido tampoco.

Uno de los elementos más característicos de la poesía caballeresca que volverá de hecho en el *fin'amor* de los trovadores, es la *joie* que a menudo se asocia a la juventud. No obstante, una interpretación unilateralmente sexual o erótica sin más de estos valores dirigida a subrayar los nexos entre edad juvenil y goce de la vida, no se entendería bien: en realidad, la juventud se pone en estrecha relación con los *iuvenes*, los caballeros recientemente armados, los cuales vagan en grupos algo turbulentos en busca de una aventura que termina, con mucha frecuencia, en violencia y ultraje; la «alegría», tal y como la encontramos en algunas *chansons de geste*, más que con un estado de euforia grata y optimista se corresponde con una excitación feroz, con una exaltación bestial no alejada del *wut* de la tradición germánica pagana, el *furor*, el *trance* guerrero, del que se han puesto de relieve

sus valores chamánicos. No nos debemos sorprender si encontramos estos elementos en un texto como el *Raoul de Cambrai*, tenebrosa historia de atroces venganzas: pero un clima semejante anima incluso las *Chansons* —edificantes por muchos de sus versos— del ciclo de Guillermo de Orange, que es, en cambio, un guerrero convertido que pasa al claustro; y hasta un poema como el *Aliscans*, en el que se narra el martirio de Vivien, héroe puro y joven, un santo en la lógica de la narración y, sin embargo, un terrible carnicero en la sustancia de los episodios que se relatan.

En suma, si las *chansons* son una extraordinaria ventana abierta a la mentalidad de las cortes y de los mercados, de los caballeros y de los laicos de estrato inferior que gozaban con la narración de las gestas caballerescas, debemos procurar no entender mal su sincero y hasta ardiente espíritu cristiano viéndolo como resultado de una teologización del espíritu militar por parte de la Iglesia. No solo en muchos episodios —por ejemplo en las escenas de bautismo forzado de los sarracenos—, sino también, en general, en el espíritu de fondo que anima esta literatura, el tipo de cristianismo propuesto es explícitamente laico y a menudo folklórico, exento en cualquier caso de preocupaciones doctrinales y salpicado frecuentemente de humores anticlericales, cuyo tono dominante es a veces el de la irreverencia y otras el de la reivindicación de una sacralidad específica de profesión caballeresca, distinta y hasta mejor y más grata al Señor que la administrada por los sacerdotes. Esa es, por ejemplo, la atmósfera que parece pesar en escenas como aquellas —bastante frecuentes—, en que los caballeros heridos y a punto de morir se confiesan y se absuelven entre sí o incluso se dan la comunión uno a otro utilizando como sagrada forma una brizna de hierba recogida en el campo de batalla.

A esta lógica no escapan tampoco las *chansons* del ciclo dedicado a la primera cruzada, en las cuales vibra el *epos* de aquella empresa llevada a cabo entre 1096 y 1099; empresa en la que —ni equivocada ni ilegítimamente— se ha querido ver el resultado directo e inmediato de la cristianización de la caballería. Hoy sabemos que en la primera cruzada (como por lo demás en las contiendas nacidas en Francia en torno a la *pax Dei*, en la Italia de la lucha de las investiduras y en la España de la Reconquista) intervinieron grupos de «caballeros pobres» recordados también en las *chansons*. El adjetivo «pobres» no debe ser interpretado genéricamente: en otros términos, no se trataba de ningún modo de indigentes o de miembros de la pequeña aristocracia, aunque guerreros de esa condición socio-económica —hasta privados del séquito más modesto y propietarios solo de su caballo y de las armas que portan— se encuentran de hecho tanto en la poesía como en la realidad documentada de la época. Esos caballeros eran llamados «pobres» por cuanto, aceptado el programa de austeridad de la Iglesia reformada, habían dejado a un lado su sed de gloria, de riquezas y de aventura para consagrarse a ese programa, aunque permanecieran en el estado laico y siguieran siendo guerreros: su vocación, en otros términos, perfila una experiencia común a 1a de muchas hermandades laicas de la época. Digamos que se tienen fundados motivos para creer que el nuevo clima que se respiraba en la cristiandad después del triunfo del grupo de los reformadores (y llamar a la reforma del siglo XI, en bloque, «gregoriana», es una reducción inaceptable) había contagiado a muchos miembros del mundo caballeresco. Sin embargo, el producto más interesante de la cruzada en lo que se refiere a la poesía épica, la *Conquéte de Jérusalem*, no se muestra para nada influido por el sentido más profundo de la reforma: la

escena que nos presenta es la de los acostumbrados prodigios (ángeles y santos que bajan al campo de batalla para luchar junto a los cristianos) y la de ese sentimiento de emotividad depurada y formalizada, pero también violenta, típico de los héroes épicos —los cuales se conmueven, se desvanecen por la emoción y sollozan—, pera también la de la crueldad despiadada (en este caso, por lo demás, sabemos que la conquista de la Ciudad Santa se acompañó de una terrible masacre en la que perecieron musulmanes, judíos y cristianos orientales, pues los cruzados no distinguían unos de otros). El héroe de la *Conquéte*, junto a Godofredo de Bouillón, es Thomas de Marle, que asciende el primero las murallas de la ciudad, casi en volandas sobre las lanzas de sus hombres, y que no duda en masacrar mujeres; es animado por un piadoso fervor y se conmueve hasta el llanto frente al Sepulcro de Cristo, lo que no le impide llevar un talismán mágico que le hace invulnerable en el combate. Según la realidad de los hechos, no sabemos si en verdad Thomas de Marle escaló el primero las murallas de Jerusalén, mérito que más tarde le sería disputado por legiones de héroes verdaderos o supuestos: lo que sabemos de él, esto es, de su figura histórica (y Guiberto, abad de Nogent cronista de la cruzada, nos informa ampliamente al respecto), da escalofríos. Nos encontramos ante un feudatario cuyas gestas oscurecen, por su barbarie y brutalidad, las del Raoul de Cambrai de la epopeya: evidentemente, su llanto frente al Santo Sepulcro (que bien puede ser un episodio auténtico, y no hay motivo para que dudemos de su sinceridad) no tiene en sí mismo nada de contradictorio, con tal que tengamos presente que en la reconstrucción de la vida mental, afectiva y emotiva de los siglos XI y XII no se deben cometer anacronismos, y que aquella

gente pensaba de manera muy distinta de nosotros y no compartía en absoluto nuestro concepto de coherencia.

Thomas de Marle, que bien pudo ser un valeroso cruzado, no era, sin embargo, un «pobre caballero» del tipo de ese Gualterio, llamado «sin bienes», que en la primera cruzada mandaba una tropa de *populares*, o quizá de bandidos sin más; y que más que un aventurero sin medios parece un ejemplo de esos miembros de la aristocracia militar sinceramente ganados para la causa de la reforma eclesiástica y decididos a dedicar el resto de sus vidas al servicio del nuevo ideal. Del mismo tipo debía de ser aquel puñado de guerreros y de pequeños aristócratas provenientes, sobre todo, de Borgoña y Champaña que, hacia finales de la segunda década del siglo XII, se reunieron en torno a un personaje de su mismo rango: Hugues de Payns. Se trataba de antiguos cruzados o de nuevos llegados a Tierra Santa en alguna de las muchas peregrinaciones que se habían sucedido después de que la noticia de la conquista cruzada de 1099 se difundiera por el continente europeo. No habían encontrado en toda Palestina entusiasmo, sino desorden, desolación y abandono. Las masacres indiscriminadas de los nativos, junto al éxodo de muchos aterrorizados supervivientes, habían reducido a la miseria sus regiones antes florecientes; por otro lado, agotado el efecto de la sorpresa, al que se debió en gran parte el éxito de la cruzada, el Islam se estaba reorganizando y preparaba la reconquista. Los peregrinos, disuelto su voto al Sepulcro, volvían a la patria: ¿quién garantizaría la defensa de las conquistas de 1099?

De la necesidad de defender los territorios conquistados y la vida de los peregrinos, de ayudar a los débiles y a los enfermos, de convertir, por decirlo así, en «permanente» la movilización que había hecho posible la empresa de los cru-

zados, nacieron las llamadas órdenes monástico-militares (o religioso-militares, religioso-caballerescas), que por muchos motivos se pueden considerar el producto más característico de la ética elaborada en las «ligas de paz» y del deseo de los reformadores eclesiásticos de subordinar la caballería a sus programas, pero que, bajo otro punto de vista, van, en sus resultados incluso inmediatos, mucho más allá de esos límites, por cuanto representan la total e integral *conversio* de una parte al menos del mundo caballeresco europeo a la vocación eclesial. No ya, pues, subordinación e instrumentalización, sino identificación. La diferencia es grande: Gregorio VII, pese a haber hablado de una *militia sancti Petri*, no habría aceptado quizá una solución tan extrema y extremista a su modo.

El vínculo entre las libres y, tal vez, espontáneas hermandades de «pobres caballeros» de la época de las «ligas de paz» y de la lucha de las investiduras y las órdenes religioso-militares es evidente desde la compañía reunida por Hugues de Payns: parece ser que este y sus seguidores asumieron en un principio la denominación de *pauperes milites Christi*, consagrándose a la defensa del Santo Sepulcro y de los peregrinos; pero en el concilio de Troyes de 1128, aceptada formalmente la regla de la hermandad, esta se transformó de *fraternitas* en auténtica *religio*, en orden. Entre tanto, dado que Balduino II rey de Jerusalén les había permitido a estos caballeros alojarse en ciertos lugares situados en el recinto del *Haram esh-Sharif*, junto a las mezquitas de la Cúpula de la Roca y de Al-Aqsa (que para los cruzados eran, respectivamente, el *Templum Domini* y el Templo de Salomón), la orden tomó el nombre de «templaría» que mantendría hasta 1312, año de su disolución, por voluntad del papa Clemente V, como consecuencia de una serie de escándalos en los que

se había visto implicada, sobre todo, según parece, a causa de las ingentes riquezas que había acumulado y que eran objeto de la codicia del rey Felipe IV de Francia.

La templaría solo es una de las muchas órdenes religioso-militares fundadas a lo largo del siglo XII en Tierra Santa y en la Península Ibérica (y más tarde también en el nordeste europeo, donde tendrían el papel de dirigir la conquista y colonización del mundo eslavo y báltico), pero implantadas en toda Europa como consecuencia de su éxito inicial y de las muchas donaciones en dinero y tierras que recibieron, así como de las conversiones de miembros de la aristocracia militar que, atraídos por su fama de austeridad y de ascético valor, pasaron a engrosar sus filas. La fama de codicia, de violencia y de corrupción que algunas de estas órdenes se ganaron en diferentes épocas y en la que no siempre es fácil distinguir la correspondencia con la realidad histórica de la propaganda interesada de fuerzas políticas rivales, nada quita al significado original de su experiencia.

De estas órdenes mencionaremos la hospitalaria (dedicada sobre todo a la acogida y asistencia de los peregrinos) de San Juan de Jerusalén (que a partir del siglo XIV se llamará «de Rodas» y desde el siglo XVI «de Malta», como consecuencia de los desplazamientos de su centro; y que se hará famosa por su marina), la de Santa María, llamada de los «caballeros teutónicos», porque solo podían acceder a ella caballeros de origen alemán. Ambas fueron fundadas en Tierra Santa. En España, con el objetivo principal de hospedar y defender a los peregrinos que iban a Santiago y de combatir a los moros, surgieron órdenes como la de Santiago, la de Calatrava y la de Alcántara; en Portugal, la de Montesa y la de Aviz; en el nordeste europeo, donde se implantaron muy pronto los caballeros teutónicos, la *militia Christi* de Livonia, llamada

«de los portaespada» por el emblema que adoptó (una espada cruciforme bermeja en campo de plata).

Existen bibliotecas enteras dedicadas a la experiencia de las órdenes religioso-caballerescas, pero no todos los escritores son igualmente fiables. En cuanto a la fuente primera de su vocación, se ha hablado de una posible derivación del *Ribat* musulmán, las fortalezas de místicos-guerreros frecuentes sobre todo en la frontera cristiano-musulmana de la Península Ibérica. Que hubo contactos e influencias recíprocas entre cristianos y musulmanes en la época de las cruzadas y de la Reconquista, es indudable, aunque aún se discute mucho sobre su naturaleza e intensidad. Sin embargo, dejando a un lado cierta semejanza tipológica que, en cualquier caso, no impone el recurso a la tesis de la influencia recíproca para ser explicada (porque el cristianismo tampoco conoce una *jihad*, una «guerra santa»), queda el hecho de que la experiencia de la práctica asociativa entre los laicos, habitual desde el siglo XI, y las exigencias prácticas de defensa, tanto en Tierra Santa como en España, contribuyen a explicar con un carácter suficientemente convincente el nacimiento de estas hermandades injertadas con solidez en el tronco de la tradición monástica pero, al mismo tiempo, provistas de una carga revolucionaria. En efecto, una característica fija de toda orden religiosa del mundo cristiano es el rechazo de cualquier tipo de compromiso con la guerra; sobre la base de la necesidad contingente, en cambio, las órdenes religioso-militares —en las que son admitidos clérigos y laicos, divididos estos últimos en caballeros y en *servientes*— prescriben para las categorías laicas, el voto de combate junto a los de castidad, obediencia y pobreza personal característicos de toda la tradición monástica. Los templarios también admitían, con una normativa especial, caballeros casados. Las órdenes, en-

tre las que la templaría y la hospitalaria tenía una estructura supranacional que no compartían las demás, dependían directamente de la Santa Sede, lo que hacía de ellas otros tantos «estados en el estado», y esto con el tiempo crearía grandes problemas.

En cualquier caso, el hecho es que, al menos al principio, las órdenes parecieron encamar el ideal de la «caballería divina», la *militia Christi* contrapuesta a la *militia saeculi* a la que ascetas y rigoristas de la Iglesia no perdían ocasión —incluso polemizando con los seguidores más fieles de Gregorio VII, acusado no sin razón de haberse preocupado más de utilizar la caballería para los fines de su lucha política que de procurar su cristianización profunda— de reprochar la violencia por la violencia, la fatuidad, el culto mundano de la gloria y la búsqueda del placer.

Non militia, sed malitia. El cruel juego de palabras en el que se refleja el implacable virtuosismo estilístico de los ascetas, vuelve —pocos años después del concilio de Troyes que había legitimado la Orden del Temple— bajo la pluma de aquel que fue protector e inspirador de los templarios: Bernardo de Clairvaux, cuyo tío materno había sido uno de los primeros colaboradores de Hugues de Payns. En un tratado no carente de fuerza poética —en especial allí donde son evocados esos Santos Lugares que Bernardo no había visitado nunca, pero que amaba y que conocía a través de las Escrituras— titulado *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, el santo traza el perfil ideal de una nueva caballería hecha de monjes-guerreros, sin lazos con el mundo e integralmente consagrada a la causa de la guerra contra los infieles y de la defensa amorosa de los cristianos. La *militia saeculi*, dice Bernardo, no es solo impía por su mundanidad y por su loca entrega a las guerras fratricidas entre cristianos:

está privada también de esa virilidad que se le exige al guerrero, y de hecho se distingue por el cuidado concedido al arreglo de los cabellos y las ropas. Las páginas destinadas a la sátira del caballero laico —y por lo tanto a la lacerante condena de esa cultura que precisamente se estaba consolidando en las cortes de la época— son durísimas: las blandas manos metidas en guantes de hierro, los hermosos y perfumados cabellos cubiertos por el yelmo cincelado, la cota de mallas de hierro larga hasta los tobillos que ya se empezaba a cubrir (según un uso tomado tal vez de Oriente) con suntuosas sobrevestes de seda coloreada o bordada, el gran escudo en forma de almendra muy pintado, el caballero profano galopa por prados en flor hacia la condenación eterna. Se le contrapone punto por punto el templario: este no se preocupa por sus cabellos, que incluso llevará cortados en señal de penitencia y para encajar mejor su yelmo; no quiere tener el rostro liso y pulido, sino que se deja crecer una barba descuidada (según una costumbre viva en Oriente, pero no compartida entonces por los occidentales); no lleva vestiduras de colores ni armas cinceladas, porque la regla le prescribe explícitamente la prohibición de llevar dorados y ornamentos; solo caza animales feroces, desde el momento que tal ejercicio —además de símbolo de la *pugna spiritualis*: en el conocimiento alegórico de la época las fieras son a menudo símbolo y figura del demonio— le es útil para la guerra; es temible como un león para los enemigos, los infieles, pero dulce como un cordero para los cristianos. El templario es monje, y sin embargo mata: esto es muy triste, admite (¿un poco embarazado?) el abad de Clairvaux, muy lejos naturalmente de negar a los infieles el derecho a la vida: sin embargo, prosigue, la muerte del pagano en armas se hace necesaria para defender a los cristianos y para impedir la injusticia.

Más que al enemigo en cuanto ser humano, el templario debe matar el mal en todas sus formas, y sin duda el pagano, en alguna medida, es portador del mal: sea, pues, un «malicidio», más que un homicidio, su muerte. Si Bernardo justificó, pues, y alabó sin más la institución de los monjes caballeros, no justificó en cambio la caballería *tout court*, ni se preocupó de su cristianización integral. Por contra, proponiendo la solución de los *bellatores* en los *oratores*, y presentando una más ardua y en cierto sentido paradójica solución de la guerra misma en términos de oración y de experiencia ascética, formuló contra la profesión caballeresca como hecho existencial y como «género de vida» una condena total.

Esto no significa sin embargo que su testimonio fuera acogido en ese sentido: ni que ese sea objetivamente el sentido histórico que hay que atribuirle. Es un hecho que el modelo incluso estilístico de los escritos de Bernardo de Clairvaux y su enseñanza místico-ascética contribuyeron poderosamente a la formación de la cultura y de la poesía «corteses», y que su veneración por la Virgen fue ejemplar para el desarrollo del concepto caballeresco de servicio desinteresado a la dama contemplada como superior e inalcanzable. Cierto es que Eric Kóhlery Georges Duby nos han enseñado, en esto, a ir más allá de la pantalla de las formas literarias y a captar las realidades sociales que están por debajo y de las que eran metáforas; y no es menos cierto que, en la lógica no solo de la vida cortesana, sino también de la misma poesía cortés ese servicio a la dama se revelaba en la práctica mucho menos espiritual y desinteresado de lo que pudiera parecer en la letra y que incluso la decodificación de las composiciones poéticas producidas en ese ámbito y del sistema ideológico subyacente a ellas ha demostrado el intenso y fuerte erotismo del que estaban impregnadas. Esto no quita, sin embargo,

que el magisterio del gran místico cisterciense y la fascinación de sus imágenes dominen el siglo XII y constituyan —junto a otros factores, como por ejemplo el paradigma ofrecido por la poesía de Ovidio— la armazón intelectual del mundo cortés.

Esto explica, pues, la aparente paradoja del hecho de que, por más que San Bernardo rechazara del todo la experiencia de la caballería mundana, esta directa e indirectamente se volviera a su personalidad y a sus escritos para buscar en ellos elementos que legitimaran el sistema imaginario elaborado respecto a ellas por tratadistas y novelistas.

La reiteración de temas con carácter místico-sagrado por parte de autores laicos o en escritos destinados a laicos se percibe claramente a lo largo del siglo XII y en parte del XIII, mientras que las ceremonias de armar caballero —que pese a algún esfuerzo en ese sentido, no alcanzarían nunca una auténtico carácter sacramental ni se celebrarían taxativamente en el seno de la Iglesia, ni con la presencia de religiosos (sea como fuere, a finales del siglo XIII el pontifical de Guillermo Durand proporcionaba su sistematización litúrgica de estos ritos)— adquieren formas cada vez más parecidas a las de los sacramentos, especialmente el bautismo. En un texto anónimo de principios del siglo XIII que pudo ser originariamente redactado en la Tierra Santa cruzada, la *Ordène de chevalerie*, cuyo protagonista es el cruzado Hugo, sire de Tiberíades, el mismo Saladino es presentado como deseoso de recibir «la orden de caballería». Hugo le viste con una túnica blanca y una clámide bermeja, le pone calzado marrón, le ciñe el cinturón ritual y adorna con doradas espuelas sus talones; le introduce en los misterios del baño purificador y del lecho reparador (el paraíso que espera a quien se haya purificado), solo evita darle la *colée*, la *alapa miliaris*, el golpe con la ma-

no derecha en el cuello o en la nuca del neófito que, evidentemente, se considera el acto fundamental para conferir el *character* caballeresco. ¿Por qué esta omisión? Hugo de Tiberíades es prisionero de Saladino —se explica— y no le es lícito golpear a quien es temporalmente su señor. Pero acaso la realidad es distinta: Saladino, aunque sea el más generoso, noble y valiente de los hombres (y como tal esté en posesión de todos los requisitos para convertirse en caballero), no es sin embargo cristiano. En ese nuevo bautismo que es la ordenación caballeresca, se le niega, pues, el rito definitivo y fundamental. No es la primera vez que la caballería cristiana llora sobre el abismo religioso que la separa de los héroes musulmanes: ya en la *Conquéte de Jérusalem*, se dirá del valeroso guerrero pagano Comumarant: «Si hubiese creído en Dios, no habría habido nadie más valiente». Pero el hecho es que, en el género literario alegórico que inmediatamente se adueña de la tratadística caballeresca, toda vestidura, toda arma, todo gesto se convierte en símbolos de virtud y de requisitos cristianos. La espada será el *gladium* del espíritu, el yelmo la fe, y así sucesivamente: modelo de todo esto, las *arma lucis* de una célebre epístola de San Pablo.

Esta interpretación ético-alegórica de la caballería y de las armas del caballero tendrá larga vida: la volveremos a encontrar en un tratado de Raimundo Lulio, el *Libre de l'orde de cavayleria*, destinado a convertirse en un *livre de chevet* para toda la nobleza europea incluso moderna, después de que en el siglo xv Caxton imprimiera una edición de esta obra; la encontraremos también en Bernardino de Siena, en Catalina de Génova, en Ignacio de Loyola, en Teresa de Ávila, en Benito de Canfeld, en Lorenzo Scupoli. Tradición ambigua, puesto que, por una parte invita a una desvalorización objetiva de la experiencia guerrera, considerada como pura

alegoría de la *pugna spiritualis*; y por otra otorga a las armas y al combate una dignidad espiritual profunda.

La invitación a la solución mística de la caballería mundana llegará, siempre a principios del siglo XIII, también por un texto de probable autor o cuanto menos inspirador cisterciense. *La queste del Graal*, donde los temas anticipados por el *Perceval* de Chrétien de Troyes, en el último cuarto del siglo anterior, sobre la base de la leyenda artúrica y de un patrimonio mítico-folclórico de raíces célticas (no sin fuertes elementos, que hacen pensar en orígenes arábigo-persas, transmitidos a través de España o de la Palestina de los cruzados, como ha señalado Pierre Galláis) son resueltos en clave ascética, y donde la misteriosa presencia del Grial —bien copa o jofaina provista de virtudes mágicas, o bien piedra de misteriosos poderes— es decodificada según una puntual simbología eucarística.

Si el caballero de las *chansons* épicas era todo ardor guerrero y fe cristiana, y en él se reflejaba la cristiandad de la Reconquista y de las cruzadas, el de la novela artúrica —como el de la poesía cortés occitana— tiene un carácter más complejo: por ello ha interesado no solo a historiadores y filólogos, sino también a antropólogos y psicoanalistas. Junto a los combates (más bien duelos que batallas) y a la caza, en estos relatos vibra la tensión erótica y espiritual de la conquista de la dama, y a través de ella de la afirmación de uno mismo; el caballero sigue siendo un héroe guerrero, pero se convierte sobre todo en el tipo humano del buscador de una identidad y de una autoconsciencia que sin embargo se le escapan. Su experiencia se expresa, pues, en las formas de la *aventure* y de la *queste*: inquieto, solitario, obligado a pasar de una prueba a otra en un paisaje onírico de bosques y eriales —y las pruebas tienen a menudo en su base un claro dis-

positivo iniciático— el «caballero errante» ha sido considerado durante mucho tiempo una figura completamente literaria, atemporal, improbable incluso como modelo y no apto en absoluto para ser propuesto como espejo de cualquier realidad vivida.

No era así. Las nuevas técnicas de interpretación de los textos literarios y de interrogación del pasado nos han situado, también en este aspecto, frente a una realidad diferente. Psicoanálisis, semiología y antropología cultural, unidas, nos han invitado a leer desde otra óptica esos «improbables» textos artúricos. Un sociólogo de la literatura como Eric Köhler y un historiador como Georges Duby nos han enseñado a percibir, más allá de los sueños y de las ficciones literarias —sueños y ficciones, sea como fuere, en constante relación con la realidad efectiva—, las que podríamos llamar formas concretas de la aventura.

Ciertamente, la aventura caballeresca está constelada de hadas y dragones, de monstruos, de castillos y jardines encantados, de enanos y de gigantes. Pero se trata, más que de fantasías, de metáforas.

La aventura se corría en serio. Georges Duby ha demostrado cómo entre los siglos XI y XIII el elemento activo de la pequeña aristocracia europea —sobre todo de la francesa, pero, siguiendo el modelo francés, también de la anglonormanda, de la española, de la alemana y de la italiana— estaba constituido por los *iuvenes*: es decir, por los caballeros armados hacía poco, y que vagaban agrupados en comitivas más o menos numerosas fuera de su ambiente habitual, siguiendo tal vez sueños, pero sobre todo muy concretos aunque no siempre alcanzados ideales de seguridad y de prestigio social. Su más alta meta es un buen matrimonio, posiblemente con una dama de condición social más elevada y con mejor

situación económica que la suya: detrás de la pantalla refinada del *Fin'Amor*, tan doctamente tratado en textos como el celebérrimo *De Amore* escrito por Andrea Cappellano entre finales del siglo XII y principios del XIII, urge esta voluntad de casamiento y de afirmación social. No se trata, en otros términos, de discutir si el amor cortés es, en efecto, una sublimación mística del eros o bien el enmascaramiento de una tensión sensual y sexual exasperada hasta los límites de lo licencioso. La cuestión es más bien, que esa cultura está en función de una mentalidad exogámica y de una necesidad de afirmación socio-cultural: la feudataria hermosa, fría y lejana es metáfora de una mucho menos inaccesible heredera a la que se puede llegar demostrando audacia y valer.

De esto deriva, paradójicamente, un extraño contraste entre dimensión profesional y casi vocacional de ser caballero por una parte, y labilidad existencial de la condición caballeresca (que se agota con el casamiento) por la otra. Los siglos XII y XIII, que tradicionalmente se suelen indicar como el acmé de la edad ecuestre en nuestra Edad Media, muestran sin duda una especie de triunfo de la caballería. Poetas, tratadistas, hasta teólogos y hagiógrafos, parecen no hablar de otra cosa; cronistas y pintores reflejan continuamente el esplendor de las ceremonias de armar caballero; la alta aristocracia y hasta los reyes no hacen caso de sus títulos gloriosos y se envanecen solamente —y lo vemos en todos los grandes monarcas de esa época, desde Ricardo Corazón de León a San Luis— del título de caballero; este, por otra parte, es cada vez más ambicionado por las clases ascendentes, por los nuevos ricos de la sociedad sobre todo urbana, por la «gente nueva»: y veremos dentro de poco cómo precisamente esa propagación de las enseñas y de las costumbres caballerescas —a la que tenía que acompañar a la larga su objeti-

va depreciación— fue obstaculizada por las nacientes monarquías feudales, y cómo esos obstáculos fueron de un modo u otro rodeados por clases deseosas de distinciones y capaces por cierto de darse instituciones políticas y de afrontar experiencias socio-económicas de manera revolucionaria, pero tenazmente aferradas a las tradiciones y en situación muy dependiente cuando se trataba, en cambio, de elaborar una cultura propia.

La aventura caballeresca —perspectivas matrimoniales aparte— era esencialmente la búsqueda de nuevas fuentes de riqueza y de posibilidades de alistamiento: el servicio militar mercenario —muy difundido ya a partir del siglo XII, pero en el fondo también antes: los caballeros normandos que en el siglo XI se dirigían hacia Apulia y Bizancio acostumbraban a ofrecer su brazo armado a quien pagara mejor, empezando por el mismo *basileus* de Constantinopla—, las distintas compañas militares en España o, sobre todo entre los siglos XIII y XV, en el nordeste europeo contra eslavos y bálticos paganos; y naturalmente la cruzada propia y verdadera, la que según Adolf Waas permitió la elaboración de una auténtica *Ritterfrömmigkeit*, de una *pietas* religiosa característicamente caballeresca que se expresa en las muchas canciones para la partida a la cruzada escritas por poetas que fueron también señores y caballeros: Hartmann von Aue, Friedrich von Hausen, Walther von der Vogelweide, Tribaldo de Champagne, Conon de Béthune y otros. Identificación del servicio al Altísimo con el servicio a un fuerte, generoso, espléndido señor feudal; servicio a la Virgen María entendido como servicio a la Dama celestial; búsqueda de la patria divina a través de la peregrinación a Jerusalén; disposición al martirio, pero también fidelidad a los compañeros de armas y leal admiración hacia los mismos guerreros enemigos dignos de alabanza y

de honor (la gloria occidental de Saladino, que será más tarde consagrada por Lessing, comienza aquí) son los ingredientes fundamentales de ese sentimiento cruzado-caballeresco típico de la caballería «mundana» y sobre el que la específica espiritualidad de las órdenes religioso-militares, que han nacido no obstante de la experiencia cruzada, no influye en modo alguno. La aspiración caballeresca a las aventuras en tierra lejana —y al *amors de terra lonhdana*, como precisamente se expresaba el trovador Jaufré Rudel, enamorado según la tradición de una feudataria franco-libanesa que nunca había visto— se traducía en una atracción irresistible hacia los misterios y las maravillas de un Oriente que iba bastante más allá de Jerusalén y de Tierra Santa. El renacimiento cultural del siglo XII, junto con muchos textos griegos, árabes y judíos que ya comenzaban a circular por Europa aunque fuera en malas o poco fieles traducciones (y de España llegaban hasta los primeros intentos de versión del Corán) despertaban el interés y la fantasía hacia un Oriente que era —como se ha dicho— un «horizonte onírico», pero cuyas connotaciones fabulosas comenzaban ya a tener visos de realidad. El Asia profunda con la que se entra en contacto después de las cruzadas es la de las especias que llegan de la India a través de las caravanas de la Ruta de la Seda, así como a través del océano Indico, cerrado aún para los occidentales; pero es también la de los ciclos legendarios que, por lo demás, están ligados precisamente a las especias provenientes, se decía, del paraíso terrenal (del que salían, según la cosmografía de la época, los grandes ríos de las *partes infidelium*: el Ganges, el Tigris, el Eufrates y el Nilo). Los inmensos territorios habitados por monstruos, pero desbordantes de tesoros y, aislado en el Oriente más lejano, el mismo paraíso terrenal: esta es la geografía imaginaria de Asia, que retomaba en las mu-

chas versiones de la «historia de Alejandro» o en ciertos escritos curiosos como la «carta del Preste Juan» (un fabuloso soberano de gentes innumerables, cristiano de fe, detrás del cual se esconde la existencia real de las comunidades cristiano-nestorianas diseminadas desde Persia hasta China) dirigida bien al papa, bien a este o a aquel emperador, y en la que se describen las inmensas riquezas y los misterios de un reino que los viajeros de los siglos XIII y XIV, con Marco Polo a la cabeza, codiciarían durante mucho tiempo.

Cantares y novelas caballerescas experimentan profundamente la fascinación de esta Asia y difunden también a nivel popular las leyendas del paraíso terrenal, del reino del Preste Juan, del país de las amazonas y del imperio secreto y terrible del Viejo de la Montaña, jefe de la Secta de los Asesinos. La atracción por las tierras lejanas y por sus costumbres, que tendrá un peso tan decisivo en la cultura europea entre los siglos XVIII y XX y que dará paso a ese exotismo que —como se ha repetido a menudo— está por lo demás en función de las conquistas coloniales, encuentra sus raíces precisamente en la literatura caballeresca medieval, la cual toma sus contenidos de la literatura geográfica antigua y de la espiritualidad cruzada (confinando, por tanto, con el espíritu misionero que, por otros motivos, parece respecto a ella lejano y extraño), pero que al mismo tiempo está muy lejos de ser sordo a las voces provenientes de los copiosos testimonios de los viajeros y, precisamente, de los misioneros. Este espíritu de aventura cruzado y caballeresco será heredado, en la era de los grandes descubrimientos geográficos y de los viajes transoceánicos, por Enrique el Navegante, por Cristóbal Colón y por los conquistadores, los cuales lo utilizaran como coartada para violencias y expolios aunque permanecerán fieles a él a su manera.

Sin embargo, la aventura se vivía también en lo cotidiano, sin necesidad de guerras ni de cruzadas. Estaba ya en la caza, especialmente en la de las grandes y nobles bestias de los bosques europeos —el ciervo, el jabalí, el oso, con su tejido simbólico adoptado por la misma heráldica y con el *background* mítico-folklórico, recogidos ambos por las alegorías de los bestiarios y de los relatos hagiográficos—, que a menudo es reflejada en las novelas, donde asume el carácter de la experiencia iniciática. Y sobre todo se podía traducir en una característica actividad agonística por una parte, y útil para el adiestramiento militar por otra, pero sobre todo significativa para la teatralización de las funciones sociales y para la autorrepresentación de las aristocracias: el torneo.

Es difícil decir cuándo nació la practica del enfrentamiento de grupos contrapuestos en un campo cerrado, llamado *hastiludium* (por el característico choque entre caballeros armados con pesadas lanzas de madera, que tenían como fin principal descabalgar al adversario) o *conflictus gallicus* (como lo llaman las fuentes anglonormandas, dado que en la isla la práctica se importó evidentemente de Francia); ni a partir de cuándo, junto con el propio y verdadero torneo, apareció la justa, es decir, la serie de choques de parejas de caballeros más ordenada y menos cruenta que la *mélée*, la «mezcla», que solía ser la parte más típica del torneo. Desde el punto de vista puramente tipológico resulta bastante fácil hacer la hipótesis de que el torneo nació pronto, como forma de preparación para la guerra; y el hecho de que se disputase en campo cerrado —y la justa solo entre dos «campeones»— lo acerca también al «juicio de Dios», al duelo judicial. Por otra parte, es un hecho que la moda del torneo, desconocida hasta finales del siglo XI y principios del XII, parece surgir repentinamente por entonces: desconocido en las más antiguas

chansons, el torneo inunda la literatura caballeresca posterior con las nubes de polvo levantadas por los cascos de los caballos, con los gritos de los participantes, con el clamor del público, con las llamadas de los heraldos, con el fragor de las armas que chocan y de las lanzas que vuelan hechas pedazos hacia el cielo. La simbología heráldica se difunde rápidamente, a partir de entonces, sin duda para responder también a la necesidad de distinguir a los diferentes campeones en la *mélée*. Y enteras generaciones de caballeros son diezmadas —ayudando a impedir la disgregación de las herencias y a mantener sólidos por lo tanto los linajes y sus fortunas— por la muerte en torneo más quizá que por la muerte en combate. De hecho, los caballeros no buscaban matarse en el encuentro bélico, sino coger prisionero al enemigo para poder cobrar luego su rescate; en cambio, los accidentes mortales en los torneos o en las justas debían de ser extraordinariamente frecuentes, así como los graves efectos de las caídas del caballo lanzado al galope, cuando el guerrero se desplomaba con el peso de sus armas de hierro.

A propósito de estos juegos militares, los historiadores han polemizado durante mucho tiempo: ¿tenían o no, y hasta qué punto, un valor efectivo en el plano de la preparación para el combate? El problema no debe soslayarse, ya que forma parte de otra cuestión más amplia: ¿los ejércitos de los siglos x al xiii, en los que la caballería era la tropa elegida y el auténtico núcleo combatiente por cuanto todos los demás (infantes, zapadores, encargados de los ingenios para los asedios o de las catapultas) eran más bien sirvientes, conocían el valor de la táctica y de la estrategia? ¿O bien su auge se debió solo al contacto con el Oriente bizantino y musulmán (que había conservado, en cambio, y puesto al día el arte militar grecorromano) sobre todo en torno a los siglos xiii y xiv,

cuando por ejemplo circuló de nuevo por Europa, incluso en traducciones no exentas de valor literario, el *De re militari* de Vegecio (que Jean de Meung y Christine de Pizan traducirían al francés como *Art de Chavaliere*)? Ciertamente, la gran era de la tratadística táctico-estratégica —motivo de la cual era a menudo la perspectiva de una nueva cruzada: se tendrían así los manuales de Benedetto Zacearía, de Pierre Dubois, de Marino Sañudo il Vecchio— sería la de los siglos XIV y XV. Lo que no significa que los caballeros ignorasen, antes de entonces, las cuestiones tácticas y los problemas estratégicos; y que se limitaran a atacar frontalmente, con las elementales formaciones en línea o en cuña, reduciendo el encuentro militar a una pura cuestión de fuerza física y de destreza ecuestre. Es cierto que, si nos fijamos en las formulaciones teóricas, será fácil recoger de *chansons* y novelas un florilegio de máximas heroicas en las que cualquier tipo de artificio y de estratagema es equiparado a la deslealtad y a la traición; e incluso los cronistas más tardíos —quizá sobre todo ellos: piénsese en el gran Froissart, el cantor del «otoño de la caballería» en la época de la Guerra de los Cien Años— gozan coleccionando episodios de valor entendido como pura búsqueda del encuentro. Se dice que en Nicópolis, en 1396, la flor de la caballería europea se dejó así exterminar o caer prisionera de los turcos, los cuales combatían a su manera, es decir, mediante rápidos *raids* de arqueros a caballo y delgadas formaciones que se abrían frente a las pasadas cargas de los cristianos, cubiertos de hierro de la cabeza a los pies, para cerrarse después a sus espaldas y atraparlos como en un cepo. Pero en el siglo XIV la caballería está en vías de revisión en cuanto distinción social y en crisis en cuanto fuerza militar. Si miramos, en cambio, la realidad de los siglos en los que estaba en auge, nos damos cuenta de que los guerre-

ros a caballo estaban lejos de ignorar las *ruses de guerre*; y en este sentido el torneo, que a menudo se configuraba como una auténtica batalla (íbamos a decir «simulada», pero ante ciertas descripciones, uno se pregunta hasta qué punto lo era), podía constituir una buena ocasión de adiestramiento. En efecto, contrariamente a cierta imagen romántica que ha prevalecido, el torneo no siempre era disputado solo entre caballeros; estos podían disponer de auxiliares a pie, incluso en gran número; y en cuanto al «campo cerrado», vemos que este comprendía a veces una vasta extensión con prados, bosques y claros y llegaba incluso a rozar alguna población. En suma, no una modesta liza bien delimitada, sino un auténtico campo de batalla.

Los caballeros y los trovadores, los heraldos y los juglares que andaban en torno suyo no dejaban de cantar las alabanzas del torneo como escuela de valor y de lealtad; lo proponían también como espejos de valores cristianos, presentándolo como preparación para la cruzada y como ocasión durante la cual se podía convenir la expedición a Ultramar. De hecho sucedía a veces que, durante un torneo o a la conclusión del mismo, muchos caballeros hacían voto de partir para guerrear contra los infieles: votos de este y de otro tipo (con un fondo a veces devoto, y otras erótico o de pura ostentación del valor por el valor) eran gratos a la tradición caballeresca. La Iglesia, sin embargo, a propósito de los torneos, fue durante mucho tiempo muy dura. La condena de las «detestables ferias y mercados llamados vulgarmente torneos, en los que los caballeros suelen reunirse para exhibir su fuerza y su impetuosa temeridad» es de Inocencio II y data de 1130, cuando la moda del torneo había inundado todo Occidente, la Palestina de los cruzados e incluso el mundo bizantino e islámico que estaba en contacto con ellos. Esta

condena fue confirmada en el II Concilio de Letrán de 1139: a quien cayese muerto en un torneo se le negaba el derecho a ser sepultado en tierra sagrada (pero las órdenes religioso-militares, aprovechando su amplia autonomía al depender directamente de la Santa Sede, aceptaban derogar esta norma y acogían a los muertos en torneo en sus cementerios). Predicadores y autores de tratados teológicos-morales o de vidas de santos rivalizaban en sus exhortaciones contra los juegos militares y también en poner en circulación habladurías pavorosas: se decía que, en un lugar en el que se había celebrado un torneo particularmente cruento, se habían visto después demonios que volaban y disputaban un torneo entre ellos con gritos estremecedores de júbilo; otros demonios, esta vez bajo forma de cuervos o de buitres, daban vueltas en torno a otra liza de torneo buscando evidentemente almas que atrapar, igual que hacen las rapaces para arrancar trozos de carne a los cadáveres; y a veces hasta algún noble, vuelto misteriosamente a la vida durante unos instantes, se había levantado del catafalco y había narrado con pocas y tremendas palabras la suerte en el más allá para quienes gozaban con estos atroces certámenes: Jacobo de Vitry, en el siglo XIII, demostró punto por punto cómo en el torneo se cometían todos los pecados capitales: la soberbia, por cuanto este tipo de competiciones nacía del desmesurado deseo de gloria y de honores; la ira, porque el combate terminaba fatalmente generando odio y deseo de venganza; la pereza, por cuanto los vencidos en torneo se daban fácilmente a la postración y al desconsuelo; la avaricia, desde el momento en que se competía con la esperanza de ganar un botín constituido por las armas y por los caballos de los adversarios y los ricos premios que se otorgaban a los vencedores; la gula, porque estas fiestas estaban habitualmente acompañadas por grandes ban-

quetes; en fin, la lujuria por cuanto quienes participaban en los torneos lo hacían frecuentemente para complacer a sus damas, de las cuales llevaban en combate los «colores» u otras prendas —velos, mangas— a modo de cimera o de estandarte.

La prenda de amor ostentada en el torneo es, junto con las armas heráldicas pintadas en el escudo, sobreveste y gualdrapa del caballo el característico distintivo del caballero que toma parte en los juegos militares. La tensión erótica llevada incluso hasta el espasmo es una característica fundamental de este tipo de actividad caballeresca y deja entender cómo la Iglesia, oponiéndose a ella, intentaba proponer un discurso ético y social más profundo y complejo de cuanto podríamos creer si nos limitásemos a valorar esas prohibiciones a través de la reductiva óptica de una política eclesial tendente a limitar la violencia y el derramamiento de sangre entre los hermanos en Cristo. Las crónicas nos hablan a menudo de inextinguibles odios originados por algún torneo; y también de torneos durante los cuales se tenía una buena coartada para vengarse del adversario. La rivalidad en el amor debía de ser uno de los motivos más habituales al respecto: y los etólogos han demostrado que, precisamente, la voluntad de ostentar la propia fuerza en presencia de las damas y de reiterar el derecho del varón adulto a gozarlas está en la base de los que ellos mismos, y no por casualidad, llaman «torneos de animales». Una anécdota que recordaremos brevemente, basta para mostrar a qué niveles de tensión erótica se podía llegar. Una dama obliga a un caballero —sobre la base del mecanismo del «don que obliga» típico de la literatura caballeresca y del folklore: la dama le pide al héroe que le conceda un don, pero no especifica cuál; recibido su asentimiento, le desvela el contenido de la promesa hecha por él,

que suele ser una prueba difícil— o un comportamiento especial en el torneo: sabemos que un caso típico de esta especie es aquel en torno al cual gira el *Lancelot ou le chevalier à la charretle*, de Chrétien de Troyes, donde Ginebra impone a Lanzarote que se finja vil en el combate. En nuestro caso, la dama impone al caballero llevar en el torneo, en vez de las pesadas armas defensivas, la camisa de ella; complacida, le corresponde en cortesía presentándose en la fiesta que sigue al torneo vestida con la misma camisa manchada por la sangre de su paladín. No hay, ciertamente, que remitirse a Freud para percibir el transparente significado eró-tico-sexual de todo el episodio.

La cuestión es, no obstante, que el torneo había entrado profundamente en la cultura aristocrática —pero también burguesa y popular: en estos ámbitos, son innumerables las imitaciones y parodias de los certámenes caballerescos— y en la práctica del tipo de vida de las clases dirigentes. Un poema del siglo XIII narra la gesta de aquel que hoy, gracias a un afortunado libro de Georges Duby, es el más famoso participante en torneos de la Edad Media: Guillermo, llamado «el Mariscal», que llegó a ser regente de Inglaterra durante la niñez de Enrique III y que murió cumplidos los setenta (los ochenta decía él) en 1219. El caso del Mariscal es ciertamente de excepción: sin embargo muestra bien cómo, de torneo en torneo, de corte en corte, de victoria en victoria, de premio en premio y de parentesco en parentesco, el *iuvenis* podía enriquecerse y alcanzar un matrimonio ventajoso. Condición paradójica la del caballero: una vez armado se es caballero para siempre, un poco como los sacerdotes, por más que la ceremonia de entrada en la caballería no imponga ningún *character* sacramental (pero esta hace lo posible, en los casos más solemnes, para acercarse tipológicamente a un

rito sacramental; y no faltarán los teóricos dispuestos a sostener que el caballero es una especie de «sacerdote» laico consagrado a Dios, a su señor feudal —más tarde, con la consolidación de los estados absolutos, al rey— y a las damas), y ya hemos dicho cómo los mismos reyes se complacían en ser considerados caballeros antes que nada; pero por otra parte, la carrera auténtica del caballero es rápida, incluso muy breve, y coincide con el período de la comitiva de los *iuvenes* y de esa aventura de la que, precisamente, el torneo es quizá la forma concreta más común y al mismo tiempo la representación más eficaz. Si luego la fortuna le lleva a contraer un buen matrimonio, el buen caballero cuelga gustoso su cinturón, su espada y sus espuelas doradas —aunque los ciña de vez en cuando, en los días solemnes— y se dedica a la administración del patrimonio de su linaje y del que ha adquirido a través de su boda.

Junto a las duras condenas de la Iglesia, las ordenanzas de los príncipes sirvieron, si no para hacer que la caballería desertase de los torneos, al menos para determinar una pérdida en peligrosidad y agresividad. Puede ser que el armamento caballeresco más pesado que se utilizó a partir del siglo XIII por motivos que dentro de poco expondremos, jugase en tal sentido cierto papel: pero no es seguro, pues un caballero todo cubierto de planchas de acero (es decir, con la armadura que se había perfeccionado a lo largo del siglo XV) corría el riesgo al caer del caballo de hacerse mucho más daño que uno vestido solo con la larga cota de mallas, relativamente ligera, usada entre los siglos XI y XIII. En cualquier caso, las distintas ordenanzas procuraban impedir por todos los medios la manifestación de enemistades o de relaciones de venganza durante las competiciones de destreza caballeresca; a lo que se añadía la progresiva restricción de las armas *à outrance*

(las de batalla), sustituidas en el torneo por las armas *à plaisance*, «armas corteses» es decir, espadas romas, lanzas cuya punta de hierro había sido sustituida por botones en forma de corona, esfera o copa al revés, o bien había sido cuidadosamente envuelta de modo que pudiese golpear el escudo del adversario e incluso descabalgar a este, pero nunca herirlo de punta. Pero sobre todo fue la gradual sustitución —eso sí, nunca total— de la *mélée* por la justa de parejas de campeones lo que redujo la posibilidad de accidentes graves: en la justa todo estaba más ordenado y regulado que en la *mélée*.

Dado que los torneos habían llegado a significar tanto para las relaciones sociales de la aristocracia, la Iglesia se encontró en mala situación al mantener sus prohibiciones cuando aquellos perdieron en parte su peligrosidad y de batallas más o menos simuladas manifestaron la tendencia a pasar más bien al papel de juegos y de espectáculos. Por su parte, los caballeros subrayaban lo que según ellos era el pleno acuerdo entre la fe y práctica del torneo: los juegos podían servir, como se ha dicho, para la propaganda de la cruz, y comenzaban habitualmente con ceremonias religiosas (lo que significa entre otras cosas, que por una razón u otra, el mismo clero no respetaba demasiado las prohibiciones eclesiásticas). Pronto apareció también una contrapropaganda de las leyendas de demonios vistos en el torneo o de cosas semejantes. Es famosa una conmovedora página del que tal vez sea el más hermoso texto de leyendas religiosas del siglo XIII, el *Dialogus miraculorum* de Cesario de Heisterbach. Un caballero se dirige junto con unos amigos a un torneo cuando, pasando delante de una capilla dedicada a la Virgen, no se resiste al impulso de rendirle homenaje; absorto en la plegaria, no se da cuenta de que pasa el tiempo. Llegará algo triste al torneo, con mucho retraso; y encontrará

todo el campo de fiesta, celebrando sus gestas. Mientras que él rezaba a María, esta, bajo su forma y con sus armas y divisa, había combatido en su lugar, obteniendo la victoria.

Cuando en 1316 el papa Juan XXII eliminó las prohibiciones eclesiásticas que pesaban sobre los torneos, la causa de estos contra el rigorismo religioso hacía tiempo que había vencido; los torneos, por otra parte, se habían convertido en algo muy distinto de lo que eran en el pasado. Y la caballería del siglo XIV no era ya en cuanto a estructuras sociales y a incidencia en la vida europea de la época, la de los dos siglos anteriores. Pero de esto hablaremos en su momento.

Mientras tanto, el torneo había dado lugar también al nacimiento de una literatura específica, que apareció en varios géneros. Ante todo, a unas auténticas descripciones en verso, en las que se especializaban esos característicos poetas y jueces de torneo que eran los «heraldos», expertos en las normas del juego y en la identificación de las divisas de los distintos participantes. Es famosa al respecto la composición *Le tournoi de Chauvency*, de Jacques Bretel, que celebra una larga fiesta que tuvo lugar en 1258 en Chauvency; dos días enteros dedicados a las justas y luego una jornada para el gran torneo. Estos textos son una serie interminable de descripciones de combates y de detalladas enumeraciones de colores y figuras heráldicas: para nuestro gusto el resultado es de un soporífero aburrimiento, pero en el siglo XIII despertaban un vivo interés.

Otro género literario notable es el que se basa en la «moralización» del torneo, del que proporciona una versión alegórica. Hemos visto ya cómo la *pugna spiritualis* estaba en la base de la legitimación cristiana de la caballería y cómo Bernardo de Clairvaux no dudaba en llamar «malicidio» la muerte en combate de los infieles; del mismo modo, pórticos

y capiteles románicos abundan en figuraciones alegóricas de lucha entre virtudes y vicios representados como guerreros enfrentados o, respectivamente, como caballeros y monstruos. Una lectura de este género del torneo era muy seductora porque daba paso a posibilidades infinitas de alegorización: se podían alegorizar los combatientes, sus vestiduras, los colores, las divisas, los golpes dados y recibidos. Véase el poema *Le tournoiement d'Antéchrist* de Huon de Méry: Cristo lleva en su escudo una cruz bermeja y una prenda trenzada por la Virgen; justa contra Satanás, cuya divisa es un trozo de la túnica de Proserpina (en otro texto el demonio es «el caballero del dragón» y lleva un dragón como divisa); junto al Señor combaten los arcángeles, las virtudes cardinales y teologales, pero también las específicamente caballerescas, *Prouesse, Largesse, Courtoisie, Debonnaireté*: y de la misma parte de la liza saltan al campo los caballeros de la Tabla Redonda.

Representación alegórica de este tipo, que estamos acostumbrados a leer o a ver dibujadas, a veces también debían de ser teatralizadas. El torneo se prestaba muy bien a convertirse en espectáculo: y en parte lo era ya, por su naturaleza, e incluso más que batalla simulada. Filippo de Novara describe un torneo disputado por caballeros que representaban a los personajes del ciclo artúrico en 1223, en Chipre, durante las fiestas que tuvieron lugar cuando un joven de la familia de los Ibelin, barones cruzados de Beirut, fue armado caballero; el caballero Ulrich von Lichtenstein se hizo famoso por dos viajes que realizó a través de Europa, conocidos respectivamente como *Venusfahrt* y *Arturfahrt*, durante los cuales —en 1227 y luego en 1240—, vestido primero de Venus y luego de Arturo, recorría castillos y ciudades desafiando a quienes quisiesen medirse en torneo con él. Más tarde, se lle-

garía sin más a auténticas representaciones teatrales. Recordemos no tanto el caso de 1490 —cuando dos filas de caballeros de Bolonia, unos vestidos de azul en honor de la Sabiduría, y otros de verde en honor de la Fortuna, se enfrentaron en la que podría definirse como una versión humanística de la *pugna spiritualis*—, sino más bien esas auténticas síntesis de espectáculos teatrales y de torneo que eran denominadas en Italia *tornei a soggetto*, en Francia *pas d'armes* y en España pasos honrosos: hay ejemplos famosos en Francia de la época de la guerra de los Cien Años o bien de las llamadas «caballerías» ferraresas de principios del siglo XVI. Se inventaba una trama, no muy desarrollada: un castillo que asaltar o que defender, una torre, un puente, o una fuente que custodiar, una doncella que salvar. En torno a este ligero diseño narrativo, tenían lugar los distintos choques entre caballeros equipados según requería la representación escénica. Con el tiempo estos espectáculos tendieron a representarse solo en las cortes; pero entre los siglos XII y XV se disputaban también en las ciudades, ante el pueblo, al que le gustaban no menos que los torneos burlescos y paródicos organizados por burgueses o incluso por truhanes y marginados. Otras composiciones poéticas hablan de torneos de pájaros, de clérigos contra caballeros, de frailes contra monjas y así sucesivamente; y en lo que respecta al folklore pronto se hará famoso el torneo de finales de invierno entre carnaval y cuaresma; una divertida versión de este nos la narra Savadino degli Arienti. No faltan tampoco los «torneos de damas», que son composiciones poéticas-musicales sobre las que se organizaban danzas.

El vínculo entre alegoría, teatro y juego militarse percibe bien, en el siglo XV, a través de dos escritos complementarios de Renato de Anjou, duque de Lorena y rey nominal de Ná-

poles: el primero, el *Livre des Tournois*, es quizá el más amplio y completo tratado teórico-descriptivo y normativo de la ciencia de los torneos que se haya escrito nunca (importantes las partes que tratan del equipo, de las divisas, de las armas «corteses», no metálicas a menudo: de cuero curtido las defensivas y de madera las ofensivas); el segundo, el *livre de Coeur d'amour épris*, narra en cambio, bajo forma de novela caballeresca, las complejas vicisitudes ligadas al enamoramiento y describe en términos de viajes, de duelos y de pruebas iniciáticas las fases del cortejo de la relación erótica.

Pero describiendo una actividad que parte de los campos de batalla convertidos en lizas de torneo y llega a los juegos-espectáculo cortesanos hemos mostrado además cuál fue la parábola trazada por la cultura caballeresca entre los siglos XII y XVI; y, al mismo tiempo, la pérdida de concretos valores militares y sociales a la que los distinguidos por la dignidad caballeresca debieron someterse.

Que la caballería estaba en el origen de la nobleza bajomedieval era una tesis célebre de Marc Bloch, luego negada o limitada por todo un sector de la medievalística, sobre todo alemana, y recientemente revisada y en cierta medida revalorizada, como demuestra un magistral ensayo de Giovanni Tabacco. Es cierto que, apenas la dignidad caballeresca —el ingreso en la cual era señalado por la ceremonia de armar caballero— empezó a perfilarse como social y culturalmente importante y la caballería, de libre hermandad de hombres armados reunidos en comitivas en torno a un jefe, comenzó a transformarse en institución, los príncipes de la Europa feudal intervinieron para reconducir el mecanismo de las ceremonias de armar caballero sobre la base de la cooptación y para regular el ingreso al restringido círculo de los distinguidos con el *cingulum militare*. Las primeras medidas restricti-

vas que conocemos con seguridad (y que acostumbramos a denominar con su nombre alemán de *Abschliessungen*, «clausuras») pertenecen a Inglaterra, a la Sicilia normanda y a la Alemania suaba: estamos en pleno siglo XII, pero claros indicios muestran que, en algunas áreas europeas, estas medidas se remontan más atrás. En la práctica, se niega el derecho a ser distinguido con el cinturón y con las espuelas caballerescas a quien no tuviese ya en su familia directa algún caballero. Aunque la dignidad caballeresca no se declarara nunca de por sí hereditaria, hereditarios se declararon los requisitos para acceder a ella; y por lo tanto los privilegios que conllevaba la condición de caballero, pero también los consiguientes deberes. A la larga, los segundos resultaron más gravosos que los primeros: tanto más porque la ceremonia de armar caballero —cuando no se aprovechaba la ocasión ofrecida, por ejemplo, por la vigilia o por el día después de una batalla, o por el paso de un príncipe por cierto lugar: circunstancias estas durante las cuales se hacían ceremonias sumarias —, con el baño, la vela de armas, los regalos (sobre todo vestidos) y el banquete que el caballero novel estaba obligado a ofrecer a los asistentes, era económicamente difícil de soportar. Esto explica que a lo largo del siglo XIII muchos que tenían derecho a ser armados caballeros evitaran acceder a la dignidad caballeresca y siguieran siendo —especialmente en Inglaterra— *squires, damoiseau*, «donceles», en suma escuderos: es decir, el rango inmediatamente inferior al de caballero, que distinguía a quienes ambicionaban ponerse un día las espuelas doradas, pero que, considerando lo que esto comportaba, preferían seguir siendo «aspirantes» durante toda la vida. Es conocido como el *squire* se convirtió, en suelo británico, en el representante característico de una nobleza menor.

Se iban diferenciando mientras tanto —más allá del término común *miles* que reunía a todos los miembros de la que, idealmente, habría tenido que ser una fraternidad de armas supranacional y al que se habían adherido las enseñas y las tradiciones de la investidura— las características regionales y nacionales de la caballería que, tendiendo a transmitirse en línea hereditaria, encontraba en la heráldica su expresión ideológica-cultural característica. La necesidad de asegurar cierto recambio social, sobre todo en épocas de fuerte movilidad socio-económica como fueron los siglos XIII y XIV, se garantizó en Francia por especiales *lettres d'anoblissement* que permitían derogar las normas restrictivas y daban la oportunidad a gente de humilde origen de acceder a la dignidad caballeresca y de elegirse un blasón: requisitos básicos para la entrada en lo que se estaba configurando como la nobleza. También en las ciudades del centro y del norte de Italia, donde hacia finales del siglo XIII la dignidad caballeresca había sido considerada por los distintos gobiernos *popolari* —expresión de los empresarios y de los mercaderes— como uno de los signos distintivos de las clases «de magnates» que se querían excluir del ejercicio del poder, muy pronto pasó a ser ambicionada por la misma «gente nueva», que por lo demás gustaba de invertir sus capitales en terrenos y castillos y adoptar un tono de vida noble a imitación del de los aristócratas franceses o alemanes (o del análogo de la misma aristocracia feudo-señorial de la península). Se armarían, muy pronto, caballeros *di popolo*; y en 1378 en Florencia, los cardadores, es decir, los trabajadores subalternos de la lana, pretenderían a su vez ejercer ese acto soberano consistente en hacer caballeros. La dignidad caballeresca, por lo demás, era requerida para quienes ambicionasen ciertos car-

gos, por ejemplo el de *podestà* o el de *capitano del popolo* en ciudades que no fueran las suyas.

Con el tiempo, en cualquier caso, el término «caballero» no pareció ya suficiente para designar a quien poseía la dignidad caballeresca. El combate a caballo era una práctica que también se ejercía independientemente de esa dignidad: y así, poco a poco, se hizo necesario distinguir, por ejemplo, entre simples *milites* y *milites* «equipados» (esto es, que habían sido armados caballeros) o, como más tarde se dijo, *equites aurati*, una expresión que las fuentes italianas vulgares traducen como «cavalieri a spron d'oro». Pero se trataba de una distinción social, cuyos poseedores se cuidaban de montar a caballo. Habitualmente —en el mecanismo de las formaciones ciudadanas, señoriales o mercenarias— la legítima posesión de la dignidad caballeresca daba por su parte derecho a una paga de alistamiento mayor; pero a nada o a casi nada más. Y muchos, naturalmente, debían de ser los abusos.

En la Edad Media tardía, la caballería aún era considerada el nervio de los ejércitos. Según su rango, los caballeros se consideraban «abanderados» (es decir, en condiciones de alzar una bandera, símbolo de la jurisdicción que tenían sobre sus tierras, y de tener bajo su mando cierto séquito) o «bachilleres», término este que en francés se entendía habitualmente como sinónimo y homófono de *bas chevalier*. En realidad, la distancia entre «alta» y «baja» nobleza se había ya abierto y —aparte de los muchos de humilde o de no noble extracción promovidos por voluntad regia a la dignidad de caballero— estaba ya claro que la caballería, en sus muchas variables, iba constituyendo un estrato inferior, a veces ínfimo, de una aristocracia en crisis desde el momento en que las bases de su poder y de su prestigio, la tierra y las armas,

no estaban ya a la altura de los tiempos dominados por los programas cada vez más centralizadores de las monarquías que de feudales se disponían a convertirse en absolutas (o, en Italia, por los estados regionales) y por la economía monetaria dirigida por banqueros, mercaderes y negociantes a los que les gustaba el fasto caballeresco (con las relativas prerrogativas civiles) y las divisas heráldicas, pero que no pensaban hacer de ello la base de su existencia, y mucho menos en combatir.

En Francia, sea como fuere, los «caballeros bachilleres» poseedores de feudos que a menudo apenas eran suficientes para armar un solo guerrero (feudos «de escudo») encontraron durante largo tiempo una actividad remunerativa a su modo en la Guerra de los Cien Años. En Alemania, los caballeros de origen libre o no (los ministeriales), que habían sido siempre rigurosamente segregados respecto a la alta nobleza y a los que el sistema del *Heerschilf* había inmovilizado en su papel de nobleza subalterna, encontraban sustento en sus tierras verdaderamente pobres a veces, y se consolaban con la participación en esos torneos que se habían convertido en una auténtica institución; pero, muy a menudo indigentes y agobiados por las deudas, se transformaban en bandidos *(Raubritter)* para desgracia sobre todo de los ricos mercaderes de las ciudades, a los que llamaban despectivamente «sacos de pimienta». Estos, por su parte, replicaban organizando expediciones punitivas contra los castillos o reclutando a su vez caballeros igual de necesitados que sus colegas bandidos como para rebajarse a traicionar su rango («mercaderes de sangre», les llamaban los otros) y hacerse cazadores de forajidos, aunque estos últimos llevasen cinturones y espuelas doradas. De ahí la frecuencia con la que esos nobles altaneros y desesperados, que sabían solo combatir, se alista-

ban como mercenarios en las compañías de fortuna: sociedades con estructura mercantil —como ha demostrado Mario dal Treppo—, pero en las que sin embargo sobrevivía, envilecido, algún resplandor de la antigua virtud caballeresca.

Análoga tragedia estaban viviendo los caballeros españoles, los orgullosos hidalgos que nunca se adaptarían —al contrario de lo que sucedía con muchos de sus colegas de otras zonas europeas— a transformarse en agricultores más o menos florecientes, y que solo estimaban digno de ellos vivir de la propia espada. Terminado con el matrimonio de los Reyes Católicos, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, el largo período de los tumultos y de las guerras civiles posteriores a la estabilización de la Reconquista, muchos de estos hidalgos se refugiarían en las milicias a pie, los gloriosos tercios de los que con tanta razón se sentiría orgulloso el emperador Carlos V; o bien acabarían intentando la aventura caballeresca en ultramar mezclando el eco de las leyendas cosmográficas medievales relativas a Asia (que se trataría de identificar con el Nuevo Mundo durante mucho tiempo), que hablaban del paraíso terrenal, de la fuente de la juventud y de las amazonas, con la realidad hecha de masacres y de saqueos que allí consagró las gestas de los conquistadores. También esta —como, más tarde, las guerras hindúes para los jóvenes oficiales románticos de su majestad británica que vivían el clima del *revival* decimonónico de la caballería— sería una de las formas concretas de la aventura.

En esta historia continua de malentendidos y de contradicciones que es la historia de la caballería, se registra por lo tanto también el hecho de que la cultura aristocrática medieval estaba llena de valores y de gérmenes caballerescos (pero, significativamente, Thomas Malory escribiría en el siglo XV inglés lo que antes de las obras maestras de Ariosto y

de Cervantes sería el máximo producto de la tardía literatura caballeresca: y lo dedicaría a la muerte de Arturo y al fin de las gloriosas costumbres ecuestres), pero que la caballería propia y verdadera se había convertido en algo muy pobre: una serie de oropeles exteriores que se podían vender y comprar, o un instrumento de promoción social, o bien una informe maraña de guerreros orgullosos de su rango, pero pobres en medios y en continua búsqueda de métodos de subsistencia. Entre los siglos XVI y XVII una excepción estaría representada por la pequeña nobleza polaca, la *szlachta*, salvada bajo el perfil social de la situación siempre inestable de su país —que requería guerreros— o por la «revolución de los precios» en Occidente, que había acrecentado sensiblemente el valor de esa tierra a la que esta nobleza había permanecido fiel y de sus productos.

Los soberanos de los nacientes estados centralizados europeos reaccionaron ante la crisis de la sociedad caballeresca en dos planos muy distintos; en el primero, procuraron la progresiva pérdida de poderes y de prerrogativas tanto jurídicas como socio-políticas de la baja nobleza (y, allá donde pudieron, también de la alta), en un largo proceso no exento de momentos de estancamiento y ocasionales retrocesos (la célebre «refeudalización» de la época protomoderna), pero sustancialmente bastante coherente; en el segundo, crearon para la nobleza, con objeto de vincularla más a ellos mismos, «órdenes cortesanas» inspiradas en las religioso-militares y en los modelos propuestos por la literatura caballeresca (el más típico era naturalmente la Tabla Redonda), por las fastuosas e imaginativas ceremonias, por las suntuosas divisas, por las lujosas vestiduras, pero privadas de un significado que no estuviese ligado al aparato cortesano. Estas órdenes —de San Jorge o del Baño en Inglaterra, de la Estrella en

Francia, de la Nave en el reino angevino de Nápoles, del Creciente en Lorena, del Toisón de Oro en Borgoña y luego en Austria y en España con los Habsburgo—, son las antepasadas directas de las modernas distinciones honoríficas caballerescas con su sistema de condecoraciones: dentro de ellas, sin embargo, regía un código que a la fe cristiana y al servicio a las damas (las constantes de la mitología caballeresca «laica») unía la fidelidad al rey; y en este sentido jugaron un papel importante en la conversión a la monarquía, en los países de antiguo régimen, por parte de una nobleza que, hasta bien entrado el siglo XV, está muy lejos de apoyar monolíticamente al trono y a la dinastía reinante.

En la base de la decadencia de la caballería y de su parcial desmilitarización entre los siglos XIII y XVI se encuentra, en cualquier caso, el sustancial cambio de las técnicas militares. Había habido ya algún aviso de ello desde el siglo XIII, con la introducción en los campos de asedio y de batalla de esa arma que en su versión portátil procedía de las estepas de Asia, la ballesta, y que la Iglesia consideró ilícita durante mucho tiempo dada la fuerza mortífera de sus disparos. Pese a que la Iglesia prohibiese su uso en los conflictos entre cristianos, la ballesta se afirmó; y junto a ella el *long bow* inglés, de largo alcance y de gran velocidad de tiro (dos características que la saeta disparada por la ballesta no tenía). Estas armas habían obligado a los caballeros a hacer mucho más pesado su armamento añadiendo a la cota de malla (que se había transformado desde el camisón de los siglos XI y XIII en una especie de mono pegado al cuerpo) planchas de hierro sobre los puntos críticos: el cuello, el tórax, la espalda, los codos, las muñecas y las rodillas. Estas defensas reforzadas hacían menos necesario el escudo, que entre otras cosas era un estorbo para el combate a la carga, por cuanto el caballe-

ro, que sostenía la pesada lanza entre la axila y el brazo derecho, debía tener libre el izquierdo para guiar el caballo. El escudo tendió, pues, a desaparecer —pero siguió siendo importante, sin embargo, como soporte de la divisa heráldica—; grande y ovalado en los siglos XI y XII, se transformó en el XIII en una arma triangular más pequeña y siguió cambiando hasta tomar formas fantásticas, estéticamente decorativas, pero inútiles para el choque en campo abierto o en torneo, del cual iba siendo eliminado. Este lento proceso conduce, en el siglo XV, a la armadura enteramente de planchas: el caballero, cubierto de acero de la cabeza a los pies, era un proyectil imparable lanzado a la batalla: pero bastaba rodearlo y descabalgarlo para que se convirtiera en un pobre crustáceo en poder de la plebe a pie. Y esto sucedía a menudo, desde aquella célebre «batalla de las espuelas» que fue el encuentro de Courtrai de 1302, donde la infantería burguesa dio a los caballeros una dura y solemne lección. El siglo XIV fue la época de las derrotas de la caballería, que —como se vio por ejemplo en Crécy— tuvo que bajar a menudo de la silla, romper la parte inferior de las lanzas y resistir así a la defensiva, como una especie de infantería pesada, el ataque del enemigo. Entre otras cosas, el pesado armamento defensivo (aparte de una rápida y fuerte subida de los costes) impedía a los caballeros permanecer mucho tiempo en la silla y los obligaba a seleccionar razas equinas cada vez más fuertes y resistentes, pero menos veloces, lo que exponía al guerrero a caballo al disparo del adversario durante más tiempo que antes. Como remedio se debían acortar los tiempos de carga y las distancias a recorrer para entrar en contacto con el enemigo: pero cuando en la otra parte se encontraron arqueros y ballesteros bien alineados y cubiertos por los grandes escudos rectangulares llamados paveses, el ataque resultaba inútil o

ruinoso sin más; y lo mismo sucedía cuando el caballero lanzado al galope era obligado a pararse delante de las formaciones erizadas de picas de la infantería de las ciudades o, más tarde, mercenaria (tanto los suizos como los lansquenetes del sur de Alemania eran conocidos como especialistas en combatir encuadrados en compactas unidades de piqueros). A la caballería le quedaba el aparato, los torneos, los desafíos «a singular combate»: pero la guerra verdadera de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna era ya otra cosa. Las armas de fuego, a partir del siglo XIV, dieron el golpe de gracia a la utilidad militar y al prestigio moral del combatiente a caballo: «Maldito, abominable ingenio», llamaría Ariosto al arcabuz, entonando el canto del cisne de la caballería medieval; pero el protagonista de la última estación de esta, el gentil y valiente Baiardo, iba a caer precisamente por un disparo de falconete (una pieza de artillería ligera), y su muerte es paradigmática.

¿Murió entre la selva de las picas y el humo de las bombardas, entre los bastiones fortificados y la tiranía de los soberanos absolutos del siglo XVI, la hermosa aventura caballeresca? Sí y no. Ciertamente, el combatí ente a caballo conoció desde principios del siglo XVI un largo eclipse, del cual resurgiría sin embargo en el siglo siguiente como lancero, como dragón, como coracero, como húsar y como ulano. La capacidad de movimiento, la coraza y la pistola introdujeron de nuevo al combatiente a caballo en los campos de batalla de Europa. En cuanto a las distinciones y a las condecoraciones caballerescas, su fascinación y prestigio durarían mucho tiempo, casi hasta nuestros días: y se alimentarían precisamente de una mitología y de una literatura muy densas, y a menudo muy hermosas, capaces de sobresalir en el panorama cultural europeo. En la época de María Antonieta o en la

del mariscal Radetzki se lamentaba, es cierto, la muerte de la caballería; Eugenio de Saboya y Luis de Baviera serán considerados, cada uno en su momento, los «últimos» caballeros. De leyenda en leyenda, de condecoración en condecoración, de *revival* en *revival*, la fascinación de la civilización caballeresca sobrevive aún en el mundo contemporáneo: ha sabido adaptarse incluso al mito de *cow boy* o al mundo de lo tebeos y de la ciencia ficción.

La caballería nace muerta: apenas nacida, llora sobre el cuerpo inanimado de Roldán, caído en Roncesvalles. Y llora a un héroe caído hacía tiempo, si se piensa que el Roldán histórico vivió en el siglo VIII y las *chansons* datan del XI. La «gran bondad» es siempre la de los «caballeros antiguos». Es una de las reglas del juego: porque la mitología caballeresca forma parte de una manera de entender la historia que acude continuamente al tema del *mundus senescens* y de la corrupción del presente, contra el cual se invoca la llegada del héroe sin mancha y sin miedo. La espera del caballero forma parte de una exigencia esotérica profunda: y no es casualidad que entre los más recientes exegetas del mito de San Jorge haya psicoanalistas. Pero al mismo tiempo —y en términos no ya de psicoanálisis, sino de concreto devenir histórico— las instituciones caballerescas y la cultura que entre los siglos XI y XVIII, quizá más, les ha conferido prestigio han sido uno de los motores más vigorosos del proceso de individualización y de conquista de autoconsciencia del hombre occidental; de eso, queremos decir, que Norbert Elias ha llamado el proceso de civilización. Es un dato importante, que no se puede desconocer y al que tampoco nosotros, contemporáneos, podemos de ningún modo renunciar.

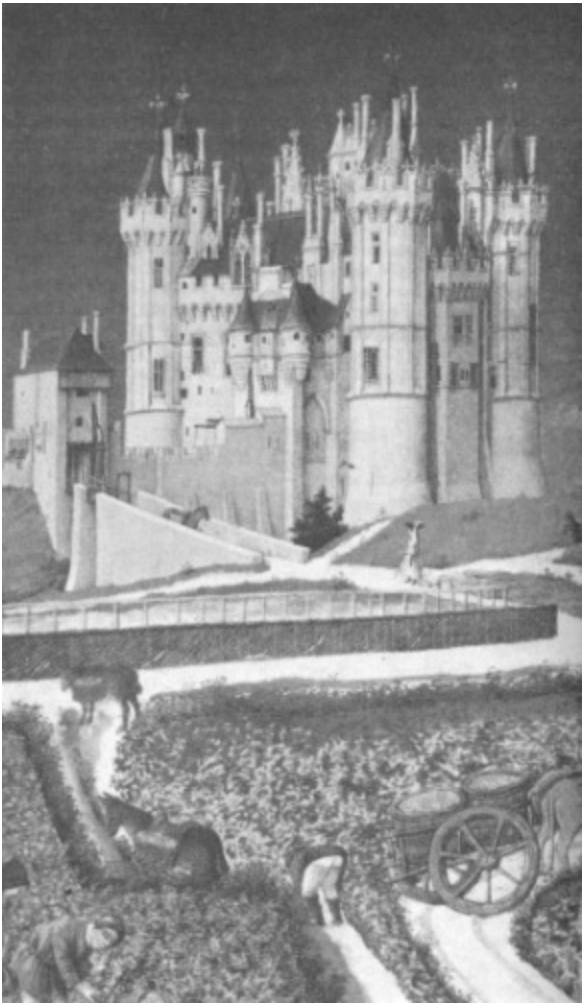
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Faltan historias generales de la caballería, que tal vez ni siquiera es posible escribir. Para una idea de conjunto, puede ser útil M. Keen, *Chivalry*, New Haven-Londres, 1984 (trad. esp., *La caballería*, Barcelona, 1986). Las ceremonias de armar caballero son tratados en los dos libros de J. Flori, *L'idéologie du glaive* y *L'essor de la chevalerie*, Ginebra, 1983 y 1986. Para los torneos, la edición de J. Fleckenstein, *Das ritterliche Tumier itn Mittelalter*, Gottingen, 1985. El sentido de la aventura caballeresca ha sido tratado por M. Del Treppo, *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XIV*, Nápoles, 1972, G. Duby, *Guillermo el Mariscal*, Alianza Editorial, Madrid. 1988 (2.ª ed.), E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, Tubinga, 1970, G. Tabacco, *Su nobiltà e cavalleria nel Medioevo. Un retorno a Marc Bloch?*, en AA. VV... *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, vol. I, Florencia, 1980, pp. 31-35. Sobre la guerra medieval un óptimo punto de partida es Ph. Contamine, *La guerre au moyen-âge*, París, 1980 (trad. esp., *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, 1984).

Capítulo tercero

EL CAMPESINO Y EL TRABAJO DEL CAMPO

Giovanni Cherubini



Castillo del duque de Berry en Saumur, en *Très Riches Heures*

Hablar del campesino y del trabajo del campo en toda Europa durante los dos o tres últimos siglos del Medievo es una tarea muy ardua que no puede resolverse fácilmente en el espacio de este breve ensayo. Muchísimas eran, en efecto, las diferencias en la vida agrícola y en las mismas condiciones ambientales de un extremo a otro del continente, de suerte que, aun teniendo en cuenta la pertenencia común de la gran mayoría de los campesinos a una clase de pequeños productores, de productores «primarios» (que podemos distinguir, por un lado, de los recolectores tribales y de los pastores nómadas, y, por otro, de los trabajadores asalariados y de los agricultores capitalistas y colectivistas), el perfil del hombre del campo cambiaba de una a otra región. Hay que añadir también que la misma extensión geográfica de la Europa latina, a la que se limita nuestro examen, sufrió con el tiempo algunos cambios. En el siglo XIII se amplió de nuevo a la casi totalidad de la Península Ibérica por el forzado retroceso del Islam (y anteriormente la cristianidad latina ya había reconquistado Sicilia). En el centro del continente y en el Báltico, la latinidad estaba en contacto, a través de fronteras aún poco definidas, con la cristiandad greco-ortodoxa, o con pueblos todavía paganos, cristianizados a la fuerza, precisamente en el transcurso de los siglos que aquí tratamos, por los caballeros teutónicos. De Europa, tal y como la entendemos ahora, quedaban fuera, en cualquier caso, toda Rusia y los territorios del Imperio Bizantino, que fueron ligados a la latinidad por el efímero imperio constituido por los occidentales entre el 1204 y el 1261, como consecuencia de la cuarta cruzada. Debemos precisar, sin embargo, que haremos a veces alguna referencia a esa Europa no latina en el curso de nuestro ensayo.

Otras dificultades para identificar algunos rasgos comunes del campesino europeo y de sus actividades derivan de la acentuada variedad de ambientes geográficos, de suelos, de climas, de población y de desarrollo agrario en las distintas zonas del continente, en la actividad agrícola y en la vida del hombre.

Desde el punto de vista de la explotación agrícola, Europa puede dividirse a grandes rasgos, en lo que respecta al relieve, en dos partes, quedando fuera, por prohibitivas condiciones climáticas, la mayor parte de Noruega, Suecia, Finlandia y la Rusia europea septentrional. La primera de esas dos aprovechables para la agricultura, constituida por la mayor parte de España, de Francia del sureste, por la mayor parte de Italia, de Grecia y de la península balcánica al sur de los Cárpatos, se sitúa por encima de los 500 metros sobre el nivel del mar y comprende vastas áreas de auténtica montaña (excepciones, la llanura padana y la cuenca danubiana); la segunda, que se sitúa al norte de la anterior, va desde la Inglaterra meridional y las costas occidentales de Francia hasta los Urales y el Cáucaso, y comprende vastas llanuras cuyo nivel raramente supera los 200 metros. Las precipitaciones se distribuyen de muy distinto modo a lo largo del año, más regulares en las partes occidentales y centrales de la gran llanura europea, muy irregulares en las tierras mediterráneas y concentradas sobre todo en otoño y primavera, a veces con tormentas violentas y perjudiciales a finales del verano. En lo que respecta a la altimetría, la producción agrícola resulta imposible más allá de cierta altura en las montañas de la primera zona. En lo referente a los suelos, los de los altiplanos europeos centrales y occidentales y los de las «tierras negras» de Rusia, resultan más ricos que los suelos ligeros del Mediterráneo. Sin embargo, debemos precisar que al-

gunos suelos de llanura, potencialmente muy productivos, quedaban fuera de la explotación agrícola, por ser todavía pantanosos, como sucedía, por ejemplo, en Italia con las partes más bajas de la llanura padana, con la Valdichiana y con la Maremma.

Otras dificultades se refieren, en cambio, a la diversa abundancia o, si se prefiere, a la distinta pobreza de las fuentes para identificar la densidad demográfica y las formas de población, así como las tendencias de esta a lo largo de los siglos.

Papel de la agricultura, presencia de bosques y de terrenos incultos, actividades de pastoreo, estables, seminómadas o trashumantes, no por otra parte en una misma mezcla en todas las regiones. En ciertos casos, la colonización agrícola era exclusivamente, o sobre todo, colonización interior, en otros, al contrario, como en el avance alemán hacia las tierras eslavas o en la reconquista cristiana de la parte meridional de la Península Ibérica, acompañaba a la penetración política y la sostenía; en otros casos, se movía desde regiones de asentamiento más antiguo, como las orillas de algunos fiordos noruegos o las llanuras de Suecia meridional, para penetrar en zonas más altas, despobladas y cubiertas aún de bosques. No en todas partes la producción agrícola y el trabajo del campo tenían la tarea de mantener una consistente población urbana. Finalmente, en ciertas regiones vivían en contacto campesinos de razas distintas, como en Sicilia, en España y en las tierras eslavas germanizadas, con consecuencias no siempre claras sobre el perfil de los hombres del campo.

Una serie de hipótesis y declaraciones, a menudo ingeniosas, sobre los pocos datos disponibles ha inducido a los his-

toriadores a considerar que, en su conjunto, Europa alcanzó su cima demográfica en las primeras décadas del siglo XIV, después de varios siglos de lento, aunque continuo, incremento de la población. Precedida ya de otras dificultades, la gran epidemia de peste del 1347-50, y las calamidades que la siguieron, redujeron, hacia mediados del siglo XV, a la mitad o a dos tercios la población. A continuación, se habría registrado una lenta recuperación. Opinan algunos que, en el momento de máximo apogeo, Europa no superaba los 73 millones de habitantes, una cifra que muchos consideran excesiva, al menos en muchas áreas, por la potencialidad productiva de la agricultura, y que, hacia mediados del siglo XV, la población era de 50 millones. Las pruebas indirectas del aumento de la población europea, a partir de los siglos X y XI son, en primer lugar, el aumento de la población urbana y del número de las ciudades, el retroceso de los bosques, de los pantanos y de los terrenos baldíos y el crecimiento de los terrenos cultivados, el desplazamiento de campesinos, grupos de familias o comunidades enteras a nuevas tierras, con fundaciones de iglesias y poblados, y la creciente subdivisión de casas y familias. Sobre todo, en lo que concierne de forma más directa a la historia de los campos, es decir, la conquista de nuevos suelos, los especialistas han recogido pruebas abundantes, utilizando una documentación generalmente muy clara al respecto. De esa heroica batalla del campesino contra la naturaleza omnipotente en empresas aisladas o coordinadas por los señores, por las abadías y por las ciudades —este último fue el caso de las italianas del área padana — quedan muchas huellas en los nombres mismos de numerosos pueblos del continente: «Villenove», *bourgs* de las provincias francesas del oeste, *abergements* de las orientales (Borgoña sobre todo), *bastides* de las del suroeste, núcleos

habitados que llevan nombre de hombre y los sufijos *berg, felá, dorf, rodé* y *reuth* en los países de habla alemana. De la más difícil lucha contra las aguas, el mar y los pantanos, el episodio más importante fue la construcción de *polders* en Flandes y Zelanda, pero contra las aguas marinas lucharon con éxito también los campesinos ingleses en los Fens, los bretones y los habitantes de Poitou, como lo hicieron contra los cenagales y el cambio del curso de los ríos los campesinos italianos de toda el área padana y de otras zonas menores del interior.

De manera inversa, la caída demográfica fue acompañada de una recuperación de las actividades de pastoreo respecto a las actividades agrícolas, del abandono de suelos cultivados marginales y menos productivos, de la desaparición de aldeas enteras: fenómenos que no tuvieron sin embargo la misma intensidad en todas partes ni las mismas consecuencias sobre la economía agraria y las formas de vida. Más allá de estas grandes oscilaciones de la población, el fondo común de la Europa tardomedieval, que vio nacer polos de intensa presencia urbana, como Flandes, Toscana central y septentrional y la cuenca parisina, siguió siendo el de un mundo profundamente rural, en el que tal vez nueve décimas partes de la población vivían en el campo y del trabajo del campo. Esa población agrícola se distribuía de manera muy distinta de un lugar a otro. No solo la densidad variaba en una medida más que sensible de un campo a otro, por ejemplo de los suelos densamente poblados de la Ile de France a los de Europa oriental, a los de Noruega o a las de Islandia, sino también dentro de la misma región o de regiones contiguas, como consecuencia del cambio de las condiciones ambientales respecto al posible aprovechamiento agrícola.

La población total propuesta por uno de los máximos expertos en demografía histórica para los grandes sectores geográficos del continente, evidencia ya esa profunda diversidad. Europa del sur (Grecia, Balcanes, Italia, Península Ibérica) contaría, según esas estimaciones, inevitablemente muy aproximativas, 25 millones de habitantes en 1340 y 19 millones en 1459; Europa occidental y central (Francia, Países Bajos, Islas Británicas, Alemania, Países Escandinavos), 35 millones en 1340 y 9 y medio en 1450. En estas cifras se ve con claridad la escasísima población de este tercer sector del continente, en el cual toda Rusia no superaría los seis millones de habitantes y el conjunto polaco-lituano, 2 millones. Pero, también en el interior de la Europa centro-occidental y meridional, las diferencias de población eran seguramente notables. En las dos fechas señaladas, los 10 y 7,5 millones de habitantes de Italia representaban una población más que densa respecto a los 9 y 7 millones propuestos para toda la Península Ibérica; los 19 y 12 millones de habitantes propuestos para Francia y los Países Bajos sugieren una población más bien consistente respecto a los 11,5 y 7 propuestos para todo el conjunto germano-escandinavo en el que eran sobre todo los países escandinavos los que tenían una baja densidad. La relación de la población agrícola con las ciudades no era la misma en todas partes. Si bien todas alojaban dentro de sus muros una cantidad más o menos alta de propietarios de tierras, no en todas vivían auténticos trabajadores agrícolas. Estos eran a menudo numerosos en las ciudades menores y económicamente menos desarrolladas, como, por ejemplo, en ciertos centros del Mediodía italiano, y sustancialmente desconocidos, en cambio, en los grandes centros manufacturados y mercantiles como Florencia, Pisa, Siena y Gante. La población agrícola vivía casi siempre recogida

en aldeas sin fortificaciones o, por contra, protegidas por murallas en obras de defensa, de las que se alejaba a la mañana para trabajar en los campos vecinos, para recoger frutos en los bosques, para llevar a pastar al ganado, para cazar y pescar. En cualquier caso, no faltaba del todo una población dispersa, aunque no situada siempre en un mismo contexto ambiental y económico-social, como las viviendas aisladas en los frentes de la colonización, sobre todo a continuación de iniciativas aisladas de roturación, o las de los aparceros en ciertas áreas del centro de Italia. A diferencia de cuanto se ha considerado en el pasado, las familias campesinas eran, en la mayor parte de los casos, familias nucleares o ampliamente nucleares, es decir, estaban formadas por los padres, uno, dos o tres hijos, el abuelo y/o la abuela, y parece que eran más bien pocas las familias «extensas». Generalmente, en todo caso, la familia campesina se muestra más consistente cuando mejores son sus condiciones materiales de vida, mayor la tierra de la que dispone y más abundante su ganado, especialmente el dedicado al trabajo.

Estos campesinos europeos vivían en paisajes agrarios profundamente distintos y los trabajos agrícolas a los que se tenían que dedicar a lo largo del año no eran, como veremos, idénticos en todas partes. Las zonas montañosas, de los Pirineos al Macizo Central, de los Alpes a los Apeninos y a los Balcanes, se caracterizaban por tener áreas proporcionalmente modestas de tierras con cultivo de cereales, junto a grandes extensiones de bosques y prados. Otras áreas más bajas, como la Maremma o ciertos suelos de Cerdeña, presentaban un aspecto común, de alguna manera, al de las montañas. Otras áreas, como la Meseta, el interior de Sicilia y muchas tierras de Europa Central conocían una gran abundancia de trigo y de otros cereales. En otros lugares, en cam-

bio, como en las colinas toscanas y en distintas zonas de la Italia centro-septentrional, había ido afianzándose, precisamente en los últimos siglos de la Edad Media un policultivo intensivo de cereales, vides y plantas frutales. En otras regiones mediterráneas, por contra, se habían ido implantando monocultivos arbóreos o cuanto menos cultivos principales, como el olivo en el territorio de Sevilla o en Apulia, en las orillas de los lagos italianos prealpinos y en algunas áreas de Liguria, la vid en los «jardines» de la Cuenca de oro (aún era modesta allí la presencia de los agrios) y en torno a muchos pueblos de Calabria y de la Campania.

Algunos paisajes, como los cercanos a Valencia, a Sevilla y a Palermo, mostraban la huella de la experta agricultura árabe, sobre todo en lo que concierne a los sistemas de riego. En otros sitios, donde el clima impedía el cultivo del olivo y arriba de cierta latitud, se difundió el cultivo del nogal, que podía proporcionar no solo un valioso fruto apto para ser conservado (casi siempre frutas «conservadas» eran los higos secos), sino también comestible y para iluminación. Finalmente, muchos paisajes agrarios presentaban señales evidentes de un desequilibrio favorable por completo a las actividades de pastoreo trashumante, como en Provenza, en la Meseta, en Apulia y en la Maremma toscano-latina.

El sistema de cultivo, evidentemente, dictaba el ritmo y las épocas del trabajo agrícola. En cualquier caso, la preocupación fundamental del campesino era en todas partes la de asegurar a su propia familia y a los que tuvieran derecho sobre sus campos o sus productos (propietarios, señores, iglesia local) la producción de cereal, que constituía el ingrediente primario de la alimentación humana, sobre todo para las clases más modestas. Ingrediente primario, pero, sin embargo, no uniforme, porque precisamente en la calidad del

pan (pan blanco, pan de mixtura, pan de cereales inferiores, como la espelta e, incluso, el sorgo) se ponía de manifiesto la primera y elemental jerarquía entre los grupos sociales. De la demanda angustiosa del pan, perceptible de un extremo a otro del continente, nacía un deseo de autarquía y de autosuficiencia presente en todas las comunidades rurales y no ajeno tampoco a los propietarios ciudadanos y a las clases superiores de la sociedad (pero en cierta medida ese deseo alcanzaba también a otros productos primarios, sobre todo al vino). La fragilidad de la agricultura frente a los caprichos de la naturaleza y la amenaza siempre inminente de la carestía, unidas a la dificultad de los transportes a distancia de los productos agrícolas, explican esa actitud. Esto no significa en absoluto que los productos agrícolas no viajasen de una región a otra. Nos referiremos más adelante al vino y añadiremos aquí, a título de ejemplo, que el trigo siciliano era para las áreas del centro y del norte de Italia un producto habitual de importación. No obstante, resulta oportuno precisar que si los cereales, desde el momento de la aradura al de la siembra, al de la recolección y al de la trilla, requería una gran cantidad de trabajo y de preocupaciones al campesino, ese trabajo y esas preocupaciones no eran iguales en todas partes, como consecuencia de, al menos, cuatro factores: el sistema de las rotaciones, el tipo de arado, el ganado de tiro disponible y la productividad de los suelos. A estos cuatro factores cabe añadir otro, por desgracia no estudiado de forma adecuada en todos los campos europeos, y que concierne tanto a la calidad de los suelos como al nivel alcanzado por la técnica y por los usos agrarios, esto es, el número de las araduras en la preparación del terreno para la siembra. Bajísima en todas partes, según la medida actual (la semilla producía en Europa como media tal vez no más del cuatro por

uno, pudiendo llegar por arriba al siete u ocho e incluso al diez por uno, y, por abajo, al dos o tres por uno), la productividad, generalmente, era más reducida en las tierras mediterráneas que en los suelos profundos y compactos de Europa central y occidental, y menor en los terrenos altos que en las llanuras. Además, no todos los campesinos disponían de animales de trabajo para tirar del arado (aunque no faltaban casos de empleo del caballo, animales típicos para este trabajo eran los bueyes, acoplados en parejas e incluso en varias parejas para terrenos más pesados) con la misma facilidad, o en las mismas condiciones que cuando los recibían en préstamo de los demás. Es un hecho significativo que en las comunidades campesinas la posesión de una o varias parejas de animales de labor constituía a menudo un elemento decisivo de estratificación social. Los campesinos establecidos en terrenos compactos y profundos de Europa occidental y central empleaban además un arado más pesado y perfeccionado, con avantrén de ruedas y reja con vertedera, que se difundió a lo largo de la Alta Edad Media. Los campesinos italianos del sur de los Apeninos y los de todas las zonas áridas del Mediterráneo usaban aún el antiguo arado de reja simétrica, que abría solo el terreno, sin remover la gleba. En otras zonas, como el interior de Sicilia y Cerdeña, sobrevivía el primitivo arado de clavo, a veces con un refuerzo de hierro en la punta. Finalmente, el sistema de las rotaciones diferenciaba la Europa que podríamos llamar húmeda y de terreno profundo, de la Europa seca y de terreno ligero. Esta última conocía solo la alternancia entre el barbecho y los cereales de invierno, mientras que la primera alternaba rotaciones entre cereales de invierno, cereales de primavera/leguminosas y barbecho, con la reducción a un tercio solo del suelo dejado en reposo.

De los trabajos dedicados a la recogida del grano, el de la siega se llevaba a cabo en todas partes con la pequeña hoz, tal vez no siempre dentada, como se pensó en el pasado, pero sí muy a menudo («segar el trigo»). Como muestran las espléndidas representaciones artísticas de los meses en muchas iglesias del occidente europeo, los tallos eran cortados por arriba para dejar sobre el campo, después de que este hubiese sido recorrido por los espigadores en busca de espigas esparcidas, tanto un modesto pasto para los animales como un elemental medio de abono para la tierra. Cuando los campos no tenían cultivos arbóreos, los rastrojos eran a menudo quemados, junto a las hierbas que se habían mezclado con ellos, y se obtenía por este medio ceniza fertilizante para la tierra. Los ciclos de los meses permiten comprobar también, como ya ha sido demostrado, que, más allá de los modelos y de las tradiciones, los artistas tuvieron en cuenta realidades ambientales y climáticas, haciendo caer la recolección en días más avanzados del año a medida que nos alejamos del Mediterráneo. Los mismos ciclos, otras representaciones artísticas, especialmente pictóricas, y una documentación más específica, muestran que para la trilladura el campesino recurría, trabajando a menudo en parejas o en grupos, al sistema de trillar a mano, o, en los países más meridionales donde el clima permitía trabajar al aire libre, a la pisadura de las espigas por parte de bóvidos y équidos, particularmente de mulos en ciertas áreas mediterráneas. Para la molienda, salvo excepciones, no muy bien documentadas aún, después de moler a mano el trigo en el ambiente doméstico, el campesino lo entregaba al profesional de esta actividad, el molinero, que aprovechaba para su molino la energía hidráulica (en casi toda Europa este era, en lo últimos siglos de la Edad Media, el tipo exclusivo o predominan-

te de molino) o la eólica en las zonas pobres en agua y/o ricas en viento.

De los trabajos requeridos por los cultivos arbóreos nos limitamos a recordar solo los relativos a la vid, en primer lugar porque el cultivo de la vid tendía a extenderse por todos los terrenos, venciendo las dificultades que le oponían la altitud y el clima (es sabido que la vid superó en cierto momento el Canal de la Mancha, llegando a Inglaterra, y de allí fue expulsada, según parece, solo por el empeoramiento climático entre los siglos XIII y XIV); en segundo lugar porque los trabajos requeridos por la vid y por la vinificación se distribuían sustancialmente a lo largo de todas las estaciones; en tercer lugar porque el vino constituía, junto con el pan, un ingrediente primario de la alimentación (en ciertas regiones, sustituido por la sidra o por la cerveza) y en cualquier caso era un producto universalmente conocido, aunque solo fuera por motivos litúrgicos; en cuarto lugar, finalmente, porque precisamente la búsqueda de vinos de calidad (y el consiguiente impulso dado a una específica viticultura) constituyó, en los siglos aquí tratados, uno de los elementos de distinción de las clases superiores, urbanas y no urbanas. Conocemos al respecto la demanda por parte de las ciudades de la Italia centro-septentrional, y no solo de Italia, de los vinos licorosos del Mediodía continental italiano y de los de Córcega, e igualmente la demanda de vino bordeleses por parte de Inglaterra y de los Países Bajos. Igualmente conocido es el desarrollo que la demanda exterior y la facilidad de los transportes fluviales determinaron en la viticultura de los valles del Ródano, del Saona, del Sena, del Mosela y del Rin. Independientemente de los específicos trabajos de plantación y de difusión del viñedo, por otra parte muy frecuentes, aunque solo fuera como consecuencia de las repetidas destruc-

ciones de viñas que se producían en las guerras junto al incendio de casas y de mieses, la vid requería trabajos de poda, labranza, abono, ramificación del sarmiento, preparación de las tinajas para el vino, vendimia, preparación del vino, que ocupaban en muchos casos a los hombres adultos, pero, en el momento alegre de la vendimia, también a las mujeres y a los muchachos. Nada de esto sucedía con plantas como el olivo, que también daba un carácter inconfundible, en el momento de la recolección de la aceituna y de su prensado, a ciertas áreas rurales o incluso urbanas, como las de la tierra de Bari o del Salento. Solo en las regiones con castaños la planta principal en la economía rural daba a la vida de la comunidad un tono tan peculiar, o incluso más peculiar, particularmente en los días y los meses de la recolección, de la subsiguiente y afanosa búsqueda de los frutos perdidos por parte de los pobres de la aldea, del pasto de los cerdos que se alimentaban de los últimos restos, de la desecación de las castañas, de su molienda y distribución de la harina en los arcones dentro de las viviendas.

Al concluir esta parte relativa al papel que el cultivo y la utilización de los distintos productos tenían en la vida del campesino, es oportuno precisar que, aunque la preocupación por la autosuficiencia era, como hemos señalado, el primer estímulo para trabajar, no faltaban, y cada vez fueron más numerosos, condicionamientos y estímulos de tipo completamente distinto, como, en primer lugar, la demanda de alimentos por parte de las áreas más pobladas o de productos «industriales» de las manufacturas urbanas. Para el primer aspecto se ha formulado la hipótesis de que el interés de la Corona y de los estratos nobles forzara al límite de ruptura, por ejemplo en Sicilia, la potencialidad productiva triguera de la isla, con una fuerte y negativa incidencia en las mis-

mas condiciones de vida de las poblaciones rurales; para el segundo aspecto podemos en cambio recordar que la producción lanera de las ciudades italianas y no italianas estimuló el cultivo de distintas plantas para tinturas, como el glasto y la granza, y ayudó, según parece, en el curso de la recesión demográfica entre mediados del siglo XIV y mediados del XV, a un incremento de la crianza ovina trashumante, más fácil en muchas áreas por la disminuida tensión entre producciones alimenticias y número de habitantes. La participación de las familias campesinas en el mercado, en cualquier caso, parece que fue modesta en su conjunto. Más que proveedores de mercancías de primera importancia como el trigo o el vino, que eran más bien objeto de venta por parte de señores, entidades eclesiásticas y grandes propietarios urbanos, los campesinos eran proveedores, en los mercados del pueblo o en los de la ciudad, de productos de gallinero y de granja, de fruta fresca y seca, de queso y leche, de productos del bosque y de pequeños trabajos de artesanía.

Muy diferente al de los campesinos o al de los campesinos-pastores con residencia fija, era el año de los pastores trashumantes. Refugiados en verano, generalmente entre mayo y septiembre, en frágiles cabañas en los montes, bajaban en otoño, antes de que llegasen los primeros fríos, a las llanuras más templadas con sus greyes, las yeguas cargadas de enseres, ayudados a menudo, los adultos, por pastores más jóvenes, a veces todavía niños. La elaboración del queso, el cuidado de las ovejas y sobre todo de los cameros, el esquileo, la defensa del rebaño contra los lobos (siempre con la colaboración de grandes perros con collares de hierro reforzado), el conocimiento de los ríos y de los caminos, la atenta vigilancia para que el ganado no entrase en los terrenos cultivados, eran las ocupaciones esenciales de la vida del pastor.

Su nomadismo lo acercaba por lo demás, más que a los campesinos sedentarios, a realidades ambientales y sociales distintas, enriqueciéndose en muchos casos, en la soledad de los campos abiertos, su psicología y sus conocimientos concretos. En cambio, era muy modesto en todas partes el número de animales criados por los campesinos sedentarios, ya sea porque en las áreas más desarrolladas, como las que rodeaban a muchas ciudades toscanas o del norte de Italia, habían sido privatizadas y reducidas a cultivo precedente tierras sin cultivar de uso colectivo, y paralelamente reducida la libertad de pasto en las tierras privatizadas, ya sea porque la supremacía de los señores sobre las comunidades campesinas contemplaba también un predominio del ganado del señor en el uso de los pastos y de los baldíos. En esta crianza campesina prevalecían, más que los animales vacunos, las ovejas, los cerdos y las cabras, como parece demostrar, al menos en muchas regiones meridionales, la composición de los pastos que revelan muchas excavaciones arqueológicas. Por otra parte, este sustrato común mostraba además polaridades locales y regionales, siendo la cabra más típica de las áreas secas del Mediodía europeo y el cerdo más propio de la Europa central; no faltan, finalmente, campos, como en Italia los de Parma, Reggio Emilia y Piacenza, en los que los húmedos y ricos pastos de llanura habían dado ya vida, hacia finales de la Edad Media, a una auténtica crianza de vacas lecheras y a una paralela producción quesera, ya por entonces conocida y apreciada.

Igualmente diferente era la vida de los trabajadores de los bosques, que a menudo eran también pequeños propietarios o pequeños propietarios criadores. Sus trabajos, consistentes sobre todo en la tala de árboles y en la fabricación de carbón (se puede suponer que las dos actividades, como sucedió más

tarde, constituirían dos especializaciones diferenciadas), estaban condicionados por una insuperable dependencia de las estaciones que excluía los meses invernales. Hay que añadir finalmente que todo el mundo campesino estaba marcado por una manualidad que no se limitaba solo a los trabajos propiamente agrícolas, sino que se extendía, sobre todo en los meses del invierno, a pequeñas actividades artesanales, como la confección de canastas, y a la construcción y reparación de los aperos. Las mujeres del campo hilaban y tejían para las necesidades de la familia y en alguna región, más penetrada por la economía mercantil, hilaban también para los laneros de la ciudad. A la economía de la familia contribuían por lo demás, en edad muy precoz, todos sus miembros. La tarea confiada a los muchachos era a menudo la de llevar el ganado a pastar, pero cuando la relación entre renta de la tierra y consistencia del núcleo familiar era muy desequilibrada, se intentaba remediar de muchas maneras, enviando a veces desde niñas a las hijas a que sirvieran en casas de la ciudad, haciendo que los hijos aprendieran un oficio con un artesano, empleando a las esposas como nodrizas para los hijos de algún ciudadano acomodado o para los expósitos abandonados en cualquier hospicio: fenómenos estos bien documentados y también bien estudiados en la rica y variada documentación de algunas ciudades italianas.

En invierno tenía lugar además, en una amplia zona del continente, la particularmente excitante matanza del cerdo, representada en esos ciclos de los meses que documentan la profunda fusión entre espiritualidad cristiana y sabor agrícola de la vida medieval. La monótona repetitividad de la vida del campesino era interrumpida solo por los momentos de vida social, determinados por la participación en la misa y por la asistencia a la taberna de la aldea el domingo (una es-

pecie de contra-iglesia o de «iglesia del diablo», esta segunda, condenada a menudo, aunque inútilmente, por los sínodos y por los predicadores), por la participación en los mercados, por la visita al molino o al taller del herrero, un artesano este último ya presente, se puede decir, en esos siglos finales de la Edad Media, en todas las zonas rurales, desde el momento en que el uso del hierro, pese a seguir siendo un metal valioso (su uso resulta escaso en los aperos del campesino), se había ido difundiendo ampliamente por el campo. A estos momentos más habituales se sumaban otros más extraordinarios, con cadencia anual, como las grandes fiestas religiosas, la fiesta del patrón de la iglesia local, u otros totalmente excepcionales, como las bodas. Todos estos momentos determinaban en primer lugar un cambio brusco en la alimentación y el vestido, con exhibición, cuando era posible, del lujo campesino y con la realización de grandes banquetes, que contrastaban con la pobreza alimenticia de los días normales.

Individuo con una vida específica que le diferenciaba de los artesanos y de los ciudadanos, parte de una familia que era para él la primera y natural célula social, miembro de una parroquia que lo inscribía desde su nacimiento en la cristiandad, independientemente de la profundización en el mensaje religioso que lograse conseguir de adulto, el campesino formaba parte también de la comunidad rural local. Esta última realidad, más allá de las diferencias de una región a otra y a lo largo del tiempo, hacía semejantes entre sí a los campesinos de toda Europa, aunque no faltaban, como ya hemos señalado, hombres de campo que vivían en soledad (lo que no significa necesariamente que estuvieran del todo desligados de la comunidad de origen), y se hicieron cada

vez más numerosos, como consecuencia del desarrollo económico mismo, los desarraigados, los vagabundos, los mendigos, los bandidos y los delincuentes de origen campesino. A la comunidad rural se superponía, en toda Europa, el poder de un señor, laico o eclesiástico, poseedor de amplios territorios o pequeño propietario local, dueño de extensos dominios o perceptor de pocos censos y servicios. En las relaciones que mantenía con la comunidad o con el señor, en el vínculo y en el conflicto entre el señor y la comunidad, se agotaba la mayor parte de la vida social y política del campesino. De hecho, la monarquía o los poderes superiores parecían a menudo lejanos, aunque no desprovistos de influencia y fuerza coercitiva. En este mundo más tradicional se introdujeron, sin embargo, en algunas partes de Europa, ciertas novedades que hicieron sentir sus efectos en la vida material y mental de las clases rurales. Esto tuvo lugar más concretamente en las áreas del desarrollo *comunale* italiano que vieron, precisamente en los siglos finales de la Edad Media, un profundo cambio de dimensión del señorío rural o cuando menos una reorganización política, administrativa, judicial, militar y económica de los territorios por parte de los gobiernos ciudadanos y la profunda penetración de los propietarios urbanos en el campo, con la consecuente expropiación campesina, y la crisis de muchas comunidades rurales.

No faltaban, incluso fuera de esta particular situación italiana, localidades no sometidas a un señor y consecuentemente comunidades campesinas que gozaban de condiciones particulares. Esto sucedía en todos los lugares del Mediodía italiano declarados patrimonio real por la monarquía, es decir, directamente dependientes de la Corona. Su número osciló a lo largo de la época que tratamos aquí y, aunque se identifican sustancialmente con los centros urbanos y una

estrecha franja circundante, el carácter económico de esos centros urbanos no excluía que sus habitantes fueran auténticos campesinos. Además existían en Europa regiones marginales y completamente particulares, como Islandia, en las que sus habitantes formaban parte de fuertes comunidades campesinas aún no sometidas o no sometidas del todo a verdaderos señores. Es oportuno añadir que, en el interior del señorío, no todos los habitantes se situaban, respecto al señor, en una misma posición. Sobre todo en lo que se refiere a las relaciones con la tierra, podía suceder que, a diferencia de la condición más general de la posesión campesina que nos disponemos a describir, algunos habitantes gozasen de tierras del todo libres de censos y servicios. En cualquier caso, es más general en Europa la condición de la aldea dominada por uno o varios señores. En esos lugares, las tierras resultan esquemáticamente divididas en tres grandes porciones: la primera directamente explotada por el señor local, la segunda fraccionada en concesiones familiares, hereditarias formalmente o de hecho, a los campesinos, la tercera constituida por bosques y baldíos de uso colectivo. Al cultivo de sus propias tierras *(pars dominica)*, el señor proveía a través del trabajo de sus propios siervos o de asalariados más o menos ocasionales, o bien a través de la prestación de jornadas de trabajo, con su propia persona o también con sus bueyes, por parte de los campesinos concesionarios. No obstante, estas jornadas de trabajo fueron generalmente disminuyendo a lo largo del siglo XII, llegando casi a su extinción en Francia al sur del Loira y de Borgoña, en el oeste armoricano y en la Italia centroseptentrional, pero aparecen con retraso en Inglaterra, donde permanecieron mucho más tiempo. Esos servicios fueron aún más escasos en el siglo siguiente, pero en varias zonas no desaparecieron del todo, por ejemplo, en

muchos señoríos de la Italia meridional. Para la amortización total de las jornadas de trabajo o para su reducción, los campesinos tuvieron que aceptar la entrega a los señores de una suma de dinero y/o el aumento de los censos en efectivo o de los pagos en especie que efectuaban por las tierras recibidas en arriendo. También el uso de los baldíos para el pasto de los animales, la recogida de leña o de los frutos de los bosques eran materia de discordia entre señor y campesino y se puede registrar la tendencia del señor a privatizar en su propio beneficio una parte de ellos, además de atribuirse una prioridad de explotación para su propio ganado. La parcial reglamentación de la caza implicaba cada vez más una creciente exclusión de los campesinos de la explotación de una parte de los bienes de la naturaleza, a favor de las clases nobles y de los soberanos. Dicho esto, no se puede negar, sin embargo, que de la pesca y de la caza los campesinos obtenían en todas partes un porcentaje no insignificante de su alimentación o de sus posibilidades de ganancia, manteniendo de derecho, o al menos de hecho, en su beneficio una actividad tradicional en los campos.

Los señores obtenían también de otro modo rentas de la tierra, y rentas crecientes precisamente en los siglos que aquí tratamos, por la mayor dinamicidad y movilidad de la economía y de la sociedad, que implicaba también una mayor movilidad de la tierra. A las sumas que el señor pedia por las tierras heredadas se fueron añadiendo las sumas que exigía por el derecho de comercializar, al menos dentro de las comunidades rurales, pero a veces incluso fuera, la totalidad o una porción de la hacienda en arrendamiento. No es sin embargo de los derechos sobre las tierras explotadas por los campesinos donde muchos señores obtenían las rentas más altas. En ciertas zonas, donde la administración de los

señores había sido más comedida, los beneficios que el señor obtenía de la explotación de la *pars dominica* eran más importantes, aunque en todas partes se registra, al menos con anterioridad a la gran crisis demográfica, la tendencia a la reducción de la *pars dominica* misma, a través de la concesión de una porción cada vez más amplia a los campesinos, como consecuencia directa también de la creciente presión demográfica y del hambre de tierra de la que hemos hablado: una tendencia que condujo a cierto número de señores a transformarse en simples perceptores de censos y arrendamientos.

Una de las rentas señoriales más notables derivaba del monopolio que los señores habían ido consiguiendo en el uso y aprovechamiento industrial de las aguas (a lo que se añadió, en ciertas zonas al menos, el monopolio del horno y de la taberna de la aldea). El señor tenía el derecho de instalar molinos hidráulicos o batanes y por este derecho percibía dinero o una parte de lo molido, tanto si explotaba directamente la máquina hidráulica a través de un empleado suyo, como si concedía la gestión a alguien. Algunas crónicas europeas nos describen la lucha que los señores sostenían con las comunidades sometidas a ellos, para obligar a todas las familias campesinas a dejar la costumbre de machacar el grano a mano con las muelas domésticas y a utilizar el molino *bannale* (de *banno* = derecho general de mandar, de obligar, de castigar). Para hacer más «didáctica» esa imposición, alguno llegó incluso —es el caso de una famosa abadía cercana a Londres— a adornar con los fragmentos de las muelas destruidas el locutorio del monasterio, para que los campesinos, cuando iban a pagar los censos o a pedir audiencia, refrescasen su memoria. Las relaciones entre el campesino y el señor se basaban, de hecho, no en un puro condicionamiento

económico por parte de un propietario inmobiliario al que fuese posible responder por parte de los campesinos con el condicionamiento de la fuerza de trabajo necesaria para cultivar la tierra, sino en un condicionamiento de naturaleza política. En efecto, el señor poseía en mayor o menor grado amplios poderes de carácter militar, territorial y jurisdiccional. Cada señor juzgaba a los habitantes del pueblo, al menos en lo que se refería a la baja justicia, correspondiendo a los grandes señores o a la monarquía el «derecho de la sangre» o alta justicia. Pero no faltaban en Europa casos de señores locales que podían también condenar a muerte o a penas corporales, como sucedió, por ejemplo, en la Italia centroseptentrional, por la inoperancia del poder imperial o por la falta de consolidación del dominio de las ciudades sobre sus territorios, o como tuvo lugar, a lo largo del siglo XV, en la Italia meridional, durante el conflicto entre monarquía y nobleza, que desplazó a favor de esta última fracciones cada vez mayores de poder político. La administración de la justicia significaba naturalmente, no solo poder sobre la gente de la aldea, sino también percepción de rentas por parte del señor; su función militar, de jefe local que podía disponer de un grupo de hombres armados más o menos consistente, tanto para las pequeñas guerras particulares contra otros señores, como para servir en ejércitos más grandes en apoyo de grandes señores o de la monarquía, reforzaba su preeminencia. Sea como fuere, habría que estudiar, caso a caso y lugar a lugar, en qué modo los campesinos colaboraban en esa función militar de su señor, en qué medida financiaban sus empresas guerreras, en qué medida tomaban parte en sus expediciones, en qué medida el oficio de las armas estaba localmente reservado a un grupo particular de habitantes, tal vez distinguidos con el título de «caballeros». En efecto, la gue-

rra, por el alejamiento, aunque fuera de pocos días, de los hombres adultos que provocaba en las comunidades y, peor aún, por los daños y las destrucciones que la acompañaban cuando la aldea era atacada, y por el saqueo del ganado, no debía ser querida por los campesinos. Lo que no excluye, sin embargo que, por otra parte, la sociedad campesina estuviese también penetrada, igual que el resto de la sociedad, por tonalidades violentas que no excluían el uso del cuchillo, las riñas sangrientas incluso entre particulares, y la cadena de las venganzas. Esto cuadra sobre todo con las comunidades más marginales, en contacto con una naturaleza más difícil, situadas generalmente en las fronteras, como por ejemplo las comunidades del norte de los Apeninos. Aversión a la guerra, pues, pero hábito mental y comportamiento práctico no ajenos a la violencia, demuestran la complejidad de la relación del campesino con las armas, que no puede ser reducida al simple examen de los factores político-institucionales. Por otra parte, de la función militar de los señores y de su profesionalidad de hombres de espada, los campesinos apreciaban, en primer lugar, el aspecto defensivo y de protección. El «encastillamiento», es decir, la fortificación de pueblos o pequeños núcleos habitados con antelación, o la constitución de nuevos centros rodeados de murallas, como tuvo lugar y ha sido estudiado, por ejemplo, en la Italia de los siglos XI y XII, con las consiguientes jerarquías político-territoriales que el fenómeno determinó en los campos, fue seguramente percibido por los campesinos antes que nada como posibilidad de defensa y de refugio ante los peligros externos para la propia persona, la propia familia, la cosecha, los bienes y los animales. Esta función de protección fue asegurada también localmente por las robustas murallas de las abadías y de los reductos aislados de algún noble, así como, para los campesi-

nos que vivían en las tierras del suburbio o que las trabajaban, por las murallas de las ciudades.

La comunidad rural era generalmente más antigua que el señorío, a veces muchos siglos más antigua, si la aldea, como se ha demostrado en muchas regiones mediterráneas, remontaba sus orígenes a la época romana o incluso prehistórica. A las comunidades de esta naturaleza solo a lo largo de la Edad Media, y a veces no antes de los siglos centrales o finales de esta, se habían ido superponiendo poco a poco nuevos derechos y pretensiones de potentados laicos o eclesiásticos. Otros pueblos y otras comunidades se habían desarrollado en torno a las antiguas «villas» romanas, esto es, en los latifundios de la época tardoimperial que pasaron después, poco a poco, a manos de los invasores germanos y de la aristocracia franca, con el consiguiente cambio, lento y progresivo, de las condiciones personales de los antiguos esclavos, de la gestión de las tierras y de los derechos de los titulares de las «villas», y con el paso de la propiedad pura y simple al dominio sobre los hombres. Otras aldeas y otras comunidades habían nacido en cambio, sobre todo en la fase de incremento demográfico de los siglos XI y XII, en territorios despoblados, boscosos y sin cultivar, cedidos por las grandes familias o por los soberanos a las abadías. Otro pueblos, finalmente, se habían identificado, desde su nacimiento, con algún poder señorial, menos opresor tal vez que el de las comunidades de origen, como cuando grupos de campesinos alemanes fueron empujados a colonizar las tierras eslavas, más allá del Elba. Estas últimas, que conocieron también una colonización interna y un generalizado retroceso de las vastas áreas boscosas en favor de los cultivos, habían registrado, a partir del siglo XII, y sobre todo a lo largo del XIII, una gran afluencia de colonos alemanes que penetraron hasta Transil-

vania bajo el estímulo de los príncipes, de los obispos y de las órdenes religioso-caballerescas, como los Caballeros Teutónicos.

Cuando decimos que la comunidad rural era generalmente más antigua que el señorío, nos basamos, más que en concretas y abundantes pruebas documentales, en valoraciones lógicas sobre la necesidad de organización de la vida rural de las aldeas por parte de sus habitantes, en pocos testimonios aislados altomedievales y en lo que conocemos de la Edad Antigua. En la documentación escrita, de hecho, la comunidad rural aparece en los siglos finales de la Edad Media, y solo en algún caso a partir del siglo XI, en muchas regiones de Europa, gracias a los centenares de «cartas de libertad», de «cartas de franquicia», de *consuetudines*, de *Weistümer*, de «estatutos», que las comunidades lograron arrancar a sus señores, forzándoles a poner por escrito obligaciones campesinas, funciones propias y pactos cerrados. Estos testimonios escritos, más que el nacimiento de una comunidad rural, parecen probar el retomo a la escritura incluso para cuestiones que directamente se referían a ella. Sin quitarle nada a la importancia política, y no puramente formal de este hecho, se deberá también añadir que, ya con anterioridad, para la organización del pasto tanto en los baldíos como en las tierras cultivadas, para el aprovechamiento de las aguas, para la organización de la labranza, para las semillas y las cosechas, para una mínima vigilancia contra los daños de los hombres y del ganado a las plantas, para la lucha o la defensa contra los animales nocivos, como el lobo, el oso y el zorro, los campesinos tuvieron que dar vida en la aldea, y hasta entre aldeas distintas, a un mínimo de colaboración recíproca. Parece difícil imaginar, sobre todo en las condiciones administrativas elementales de la época, que todo pudiese confiarse

a la relación entre campesinos (que en cualquier caso no habrían podido ser tomados siempre como particulares, sino como colectividad local) y oficiales del gran propietario, de la abadía, del señor.

A veces se da un hecho que complica la relación que media entre comunidad local y señor, no solo para los hombres de la época, sino también desde nuestra perspectiva, y es que, así como podía haber un abad, un obispo o un barón que fuesen señores de varios pueblos, también se daba el caso inverso, el de una sola aldea repartida entre varios señoríos.

Si, por todos los motivos expuestos, la colaboración entre comunidad rural y señor era localmente indispensable (y se puede incluso pensar que el completo desarrollo del señorío estimulase la vida misma de la comunidad, contribuyendo a una más profunda toma de conciencia de la propia identidad por parte de los campesinos, como particulares y como colectividad), igual de inevitable era el conflicto de intereses. Al señor el campesino le podía, de vez en cuando, reprochar muchas cosas: una excesiva predisposición a la guerra, el trato de sus oficiales, una injusta sentencia, imposiciones diversas, personales o pecunarias, desconocidas en el pasado: como tales fueron perseguidos el deseo de imponer el monopolio de la molienda en el molino hidráulico del señor y la contribución (comparable, en un escalón más elevado de la sociedad feudal, al tributo debido por el vasallo), que consistía en una aportación de dinero al menos al principio, fijada arbitrariamente por el señor, para compensar la protección que concedía. El conflicto adquiría muy a menudo las formas de la resistencia silenciosa o del acuerdo, pero estallaba repetidamente también en la sublevación abierta y, cuando los intereses campesinos eran comunes y surgían jefes locales

más capaces, incluso en insurrecciones regionales o supraregionales. De este carácter congénito de la sociedad rural-señorial (M. Bloch ha escrito que la sublevación campesina era tan connatural a ella como la huelga a la sociedad capitalista), las expresiones más amplias, en la época que tratamos aquí, aunque complejas y no del todo reducibles al descontento de las gentes del campo, fueron en Francia la Jacquerie de 1358 y en Inglaterra la gran revuelta campesina de 1381, en el curso de la cual los sublevados no solo se apoderaron de Londres, sino que también tuvieron durante un tiempo en sus manos al joven rey.

Los puntos de fricción entre el señor y los campesinos se referían en ciertos momentos y según los distintos ambientes geográficos, el diferente nivel de desarrollo de las instituciones señoriales y la mayor o menor presencia de poderes superiores, a la condición jurídica de las personas, a la condición jurídica de las tierras, al aprovechamiento de las tierras sin cultivar, a la administración de la justicia, a los monopolios del señor y a la arbitrariedad o a la regularidad de los más diversos derechos señoriales. Estatutos, cartas de libertad y pactos escritos se ocupan, por consiguiente, de esta temática sobre todo, añadiendo a veces todo lo que concernía a la ordenada y pacífica vida rural, como la vigilancia de las tierras cultivadas, la protección de las plantas, la siega del heno y la vigilancia contra los incendios. Aunque en este campo las diferencias son muy notables de un extremo a otro del continente, empezando por la diversa abundancia y calidad de la documentación disponible, la certeza de lo que se debía al señor y la lucha contra lo que eran o parecían nuevas imposiciones, constituían un terreno común. La estabilización de la contribución y el intento, si no de anular, al menos de reducir el monopolio de los señores sobre el mo-

lino, eran dos aspectos destacados de esa actitud. En lo que se refiere al molino, esta actitud aparece claramente a través de los pactos con los que ciertas comunidades rurales del centro de Italia, sublevadas contra su señor, se sometían a la cercana ciudad, que daba satisfacción a sus aspiraciones no solo con el paso a su exclusiva administración de las tierras sin cultivar y con la abolición de censos y servicios, sino también con la trasferencia a la comunidad del monopolio del molino.

Una aspiración común de los campesinos era también la de obtener del señor una libertad de la persona cada vez más amplia a través de la amortización o de la cancelación de las jornadas de trabajo obligatorio en las tierras señoriales, de la disminución de censos y arrendamientos, de una mayor libertad en la elección de cónyuge, etc. Esta presión para obtener una libertad mayor para la persona estuvo acompañada —y en cierta medida fue el necesario complemento de ella— por la demanda y la conquista de una mayor libertad de la tierra, a través de un más amplio derecho para venderla, adquirirla y dejarla en herencia. No siempre bien documentada —y también en este aspecto el norte y el centro de Italia ofrecen la documentación más abundante— parece, en cambio, la presión de la comunidad para limitar, o cuando menos controlar mejor, las prerrogativas señoriales en el plano jurídico o en el político en general. Ya de por sí los éxitos de los campesinos en lo que concernía a la mayor libertad de la persona y a la más amplia disponibilidad de la tierra, logrados, entre otras cosas, porque, evidentemente, al campesino tardomedieval le resultaba posible a veces ahorrar algo, gracias a la venta de productos en las ciudades ya crecidas y en los mercados rurales que se habían ido desarrollando, habían introducido en las comunidades una posibilidad creciente de

diferenciación social. Esta diferenciación, que aparece documentada en muchos lugares, aunque no en todos los sitios tenía la misma intensidad, se alimentaba además de una serie de factores concretos, como el ejercicio por parte del campesino del alguna función que le asignaba el señor (caso muy bien documentado, que daba posibilidades legítimas de hacer fortuna) o la práctica de la usura. Estos fenómenos se hacían notar con más fuerza allí donde el centro urbano estaba más cerca y los intereses ciudadanos eran más evidentes. Estos grupos de burguesía rural, a veces elevados también por su estilo de vida, en medio de los demás habitantes del pueblo, por haber ejercido cualquier actividad artesanal o mercantil, o mejor aún, por haber encaminado a sus hijos a la profesión de sacerdote o de notario, no asumieron en todas partes el mismo comportamiento respecto a la ciudad. En ciertos lugares optaron por instalarse en ella, y en otros se quedaron en las aldeas natales para dominarlas.

Todavía se discute bastante entre los estudiosos el papel que se le debe asignar a la crisis demográfica de las tendencias de fondo del señorío y de la sociedad rural. Sus efectos parecen incluso divergentes de un sitio a otro, pero en más de un caso las decisiones políticas y económicas de reyes, señores y ciudades depende, seguramente, del peso de la demografía. En Occidente, el debilitamiento del poder señorial, la reducción de la *pars dominica*, la progresiva liberación personal de los campesinos y la tendencia a la estratificación de la sociedad rural continuarían. En Francia y en Inglaterra muchos grandes señores, también a causa de la caída de sus rentas, decidieron arrendar en bloque sus señoríos. En España y en la Italia meridional, donde reyes y señores no tenían enfrente una sólida burguesía, nació por contra un fuerte latifundismo. En el este de Alemania la caída demográfica les

permitió a los señores apoderarse de las tierras campesinas abandonadas y constituir vastas propiedades, haciendo nacer incluso, gracias a la debilidad de la monarquía, una especie de nuevo derecho de «banno» y obligando a los campesinos a nuevas prestaciones de trabajo en las tierras de la *pars dominica*. Hubo no obstante una recuperación señorial, también en Occidente, simultánea a la recuperación demográfica de finales del siglo XV. Incluso la Italia centro-septentrional, que había representado el período anterior el polo de máximo desarrollo económico y social del continente, se vio afectada por esa recuperación señorial. En Inglaterra esta estuvo representada sobre todo por el inicio del fenómeno de las *enclosures*. El señor se adueñó de los campos abiertos de la comunidad, dedicados tradicionalmente al cultivo de cereales, y de las tierras de uso colectivo a las que los campesinos durante siglos habían llevado a pastar su ganado; las unió a sus tierras y, haciendo de ellas una gran pastura, las confió a un mercader de lana o de ganado para el pasto de los ovinos. Si en Inglaterra, como se ha dicho, «las ovejas se comieron a los hombres», en otros sitios, con anterioridad y en estrecha conexión con la caída demográfica, fue desarrollada por los estados una crianza ovina trashumante de mayores proporciones, creándose al respecto instituciones específicas; la Mesta española, la Dogana de las ovejas en Apulia, la Dogana de los pastos del Comune de Siena en el sur de Toscana, la Dogana de las ovejas en el contiguo Estado Pontificio.

Quedaría por examinar qué pensaban y cuáles eran los sentimientos y las aspiraciones de los hombres del campo, pero la pobreza y lo tendencioso de la documentación nos lo dificultan. Los campesinos no dejaron de hecho, salvo rarísimas excepciones, testimonios directos de sí mismos, mien-

tras que los testimonios de los otros estratos sociales —clérigos, nobles, mercaderes, artesanos— nos los presentan a menudo de manera injusta o de forma indirecta. Sin embargo, a través de distintas fuentes, especialmente de los siglos finales de la Edad Media, cuando estas son más abundantes, se llega a saber alguna cosa. A título de ejemplo podemos recordar que encontramos a menudo figuras de campesinos, a veces caracterizadas por gestos y palabras, en las recopilaciones judiciales más variadas, laicas o eclesiásticas. Entre estas últimas son particularmente elocuentes las actas de una inquisición episcopal estudiadas para describir una minúscula aldea pirenaica penetrada aún por la herejía cátara a principios del siglo XIV, como prueba de que, por más que sea excepcional y anormal respecto a la vida diaria, el procedimiento de tribunal puede descubrir un universo entero mental y material. De esta aldea, de sus habitantes, de sus señores, de su párroco, de sus pastores trashumantes, se ha podido estudiar no solo las condiciones económicas, las convicciones religiosas, la alimentación, la estructura y la concepción de la familia, sino también factores que de otro modo se nos escaparían, como el amor, las relaciones entre los sexos y la más general concepción del mundo.

Un filón muy característico y notable de la literatura europea está constituido por la sátira anticampesina. Más allá de sus variedades de ambiente, de autores y de público (por ejemplo, en el ámbito más claramente feudal una de las acusaciones que se le dirigen al campesino es la de cobardía, mientras que en el ámbito burgués, como el toscano de los siglos XIV y XV, marcado ya por el conflicto entre propietario y aparceros y por la polémica campesina contra la iniquidad de la repartición a medias de las cosechas, se lanza contra el campesino la acusación de ser un ladrón que perjudica a los

dueños de la tierra), la sátira pone de relieve a menudo, junto a la suciedad y a la pobreza de su ropa y a lo rústico de su alimentación, una especie de ferocidad del campesino, que parece a veces colocarlo casi en un nivel intermedio entre las bestias y los hombres. Las fuentes de las que hablábamos y una lectura atenta y a contra luz de esta misma sátira muestran por contra que el campesino europeo, más allá de los distintos niveles de civilización de una u otra región y del condicionamiento efectivo y generalizado que las duras condiciones de vida, la carencia alimenticia, la monotonía del trabajo, la lucha cotidiana por la existencia, los grandes flagelos de la carestía y de las epidemias, las enfermedades, los peligros de la guerra, determinaban en su capacidad y posibilidad de sentir y de pensar, no era en modo alguno un bruto desprovisto de idealidad y de aspiraciones. Hay que añadir que, aunque generalizado, el analfabetismo de las clases rurales tenía alguna excepción, particularmente en los territorios económicamente más avanzados y dominados por las ciudades, como ciertas zonas toscanas, donde algún campesino más rico, algún pequeño propietario, sacándole provecho a los rudimentos recibidos del párroco de la aldea, era capaz de escribir con esfuerzo o al menos de leer. Esta labor de los párrocos no debía de limitarse solo a estas áreas y tampoco es desconocida, al menos en la Italia central y septentrional, la decisión de algunas comunidades del territorio, incluso comunidades mayores en las que habitaba un pequeño núcleo de burguesía rural, de pagar a un maestro de escuela, de cuya labor podía beneficiarse también algún auténtico campesino. La costumbre u obligación de la gente del campo de vivir encerrada en el limitado horizonte de la aldea, no excluía del todo experiencias y aperturas que derivaban del contacto con la ciudad cercana, de la participación

en alguna peregrinación, al menos a los lugares de culto más cercanos, de los desplazamientos en busca de trabajo (se conocen en todas partes, por ejemplo, fenómenos de empleo temporal de campesinos como mano de obra no cualificada) y por las migraciones periódicas, no solo limitadas a los pastores de las zonas de más pobre economía agraria, como la de los Apeninos. Pero el problema más general del conocimiento de la consciencia y de la mentalidad campesina aparece estrechamente ligado al problema del conocimiento de la religiosidad popular y de las relaciones del mundo campesino con las jerarquías eclesiásticas y con las mismas sectas heréticas. Ya se sabe a este respecto, y es universalmente aplicable de un extremo a otro del continente, que muchas de las creencias campesinas tenían sus orígenes en la época precristiana. La Iglesia tuvo que asimilar, sobre todo en el ámbito parroquial, muchos ritos propiciatorios, prácticas animistas y formas de magia. El párroco mismo no eludía, en algunos casos, la práctica de las artes mágicas, sin despertar ningún escándalo en las almas sencillas de los parroquianos, que percibían este hecho como una de las manifestaciones de su función sagrada. Muchas de estas actividades de la Iglesia, para la mentalidad campesina estaban en relación con la repetición de los ciclos de la producción agrícola, y la relación misma que el campesino mantenía con los santos era claramente contractual, es decir, tenía un cariz mágico, de *do ut des*, de ofrendas hechas para que se aseguraran la bondad de las cosechas, la clemencia del cielo y la salud de los hombres y de los animales. El apego del campesino a la Iglesia, sobre todo a la iglesia de su aldea, era de cualquier modo generalmente profundo. La iglesia de la aldea no era solo el lugar de la oración, sino también el corazón de la comunidad, manifestado por la misma altura del edificio sagra-

do (altura compartida en algún caso con la torres y los palacios señoriales) sobre las casuchas de los habitantes. En la iglesia, en la plaza de la iglesia o en el cementerio se reunía la asamblea de la comunidad, hasta que se construyeron edificios destinados a ese fin; en la iglesia el párroco hacía los más variados anuncios de interés colectivo; en la iglesia tenían lugar muchas fiestas, no siempre y no solo de carácter sagrado. La iglesia, con el cercano cementerio, alimentaba la doméstica memoria colectiva de la comunidad. Las campanas, cuyo nombre una fantasiosa etimología de principios del siglo XIII hacía derivar «a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant iudicare horas nisi per campanas», no solo llamaban a la oración, sino que marcaban también las horas de la jornada, porque los campesinos aún no utilizaban el nuevo «tiempo del mercader», y servían además para combatir los temporales, en algún caso para mantener alejados a los lobos, avisaban de los incendios y anunciaban los peligros de guerra. Igual que la participación en la vida civil de la comunidad, la participación en la vida de la parroquia constituía una educación política, por decirlo así, del campesino. Este se preocupaba de observar el comportamiento del párroco, de colaborar en el cuidado del edificio sagrado, de los vasos, de los adornos. La comunidad constituía a este respecto organizaciones que tomaron, de un siglo a otro, los nombres más variados («obra», «fábrica», «luminaria»); en algunas localidades, en los siglos finales de la Edad Media, a veces inspiradas en las órdenes mendicantes, los habitantes crearon hermandades de oración, de penitencia y de caridad.

Para dar forma a los ideales y a las reivindicaciones políticas y sociales de los campesinos, no servían los elementos paganos de la religiosidad, sino los cristianos, ortodoxos o

heterodoxos. Los campesinos comprendieron bien no solo la consolación que suponían los sacramentos, sino también el ejemplo histórico de la Iglesia primitiva, cuyos jefes les parecían a todas las clases subalternas más cercanos que los abades o los obispos contemporáneos, que en nada se distinguían de los señores laicos, a no ser en una más cuidada y por tanto más exigente administración. Dicho esto, no aparece sin embargo siempre clara la relación entre el descontento de los campesinos y las herejías evangélicas, también porque estas herejías se combinaron a menudo con el dualismo oriental o con aspiraciones milenarias que atraían más a los pobres de las ciudades desprovistos de todo que a los campesinos que al menos tenían una pequeña tierra. Hay que añadir, en cualquier caso, que para los campesinos la edad de oro era siempre buscada en lo imaginario de un remoto pasado más que en un impreciso futuro; por este aspecto, la sensibilidad campesina se vinculaba a una convicción más general de que el mundo había ido empeorando a lo largo de los siglos. El conflicto, oculto o manifiesto, entre señores y campesinos, tomaba, para estos últimos, bajo forma cristiana, el aspecto de una lucha por la libertad. Entre muchas semejantes, podemos recordar como típica la frase: «Pedimos que todos los siervos sean liberados desde el momento que Dios hizo libres a todos con el derramamiento de su preciosa sangre». Como hemos visto, esta aspiración a la libertad se concretó en la reclamación de una mayor circulación de tierras, de reducción de gravámenes sobre las personas y sobre las cosas y de acuerdos escritos entre señor y comunidad campesina.

Si el antagonismo de los campesinos hacia los otros grupos sociales es a la vez generador y demostración de una elemental conciencia política propia, a la aversión hacia los se-

ñores se añade, desde cierto momento y en medida variable de un extremo a otro de Europa, la aversión hacia los burgueses y hacia los ciudadanos en general.

Para este segundo aspecto los testimonios más abundantes nos llegan una vez más del centro y del norte de Italia, donde la presencia de ciudades numerosas y grandes, el florecimiento de los gobiernos *comunali*, convertidos después en señoríos ciudadanos, que eran sin embargo, en muchos aspectos, herederos de esos gobiernos, el nacimiento y la consolidación de toda una variada gama de estratos burgueses, hicieron la relación entre campo y ciudad del todo particular, y muy tensas las relaciones entre ciudadanos y campesinos. Si los primeros tuvieron clara conciencia de que, bajo el respeto y la calma aparente, el ánimo del campesino estaba a menudo exacerbado y lleno de envidia y de odio (no faltaron sublevaciones colectivas o actos aislados de rebelión, aunque fueron más raras, sobre todo las primeras, en las zonas de aparcería, por esa crisis de la comunidad campesina ya señalada), los campesinos reprochaban a la ciudad en cuanto tal sobre todo su fiscalidad, su política agraria que perjudicaba a las aldeas, la actitud de desprecio de sus habitantes respecto a la gente del campo, y, a los propietarios de la tierra en particular, la insensibilidad ante la pobreza y el trabajo del campesino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Para profundizar en el conocimiento del campesino y del trabajo del campo, es oportuno, naturalmente, utilizar en primer lugar las síntesis sobre la economía y la sociedad rural europeas. A diversos autores se debe el volumen I de la *Cambridge Economic History of Europe*, que toma en consideración toda Europa a lo largo de toda la Edad Media. Es fundamental la conocida obra de G. Duby, *Economía rural y vida*

campesina en el Occidente europeo, Barcelona, 1973. Muy útil por la abundancia de datos que ofrece de la vida en el campo, con carácter principalmente descriptivo, el volumen de R. Grand-R. Delatouche, *Storia agraria del Medioevo*, Milán, 1968. Apreciable síntesis, sobre todo por los conceptos que contiene, los datos cuantitativos y el examen de la relación entre población y recursos, es el volumen de B. H. Slicher van Bath, *Historia agraria de Europa occidental*, Barcelona, 1974, en el que el larguísimo período tratado permite situar mejor en el tiempo los siglos que nos interesan. Precisamente a la Italia rural de estos siglos está dedicado mi volumen *L'Italia rurale del basso Medioevo*, Roma-Bari, 1984.

Específicamente del campesino medieval se ocupa el volumen de R. Fossier, *Historia del campesinado en el Occidente medieval*, Barcelona, 1985. Muy útil, y no solo para la condición, las aspiraciones y las luchas de los campesinos ingleses, el volumen de R. H. Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford, 1975.

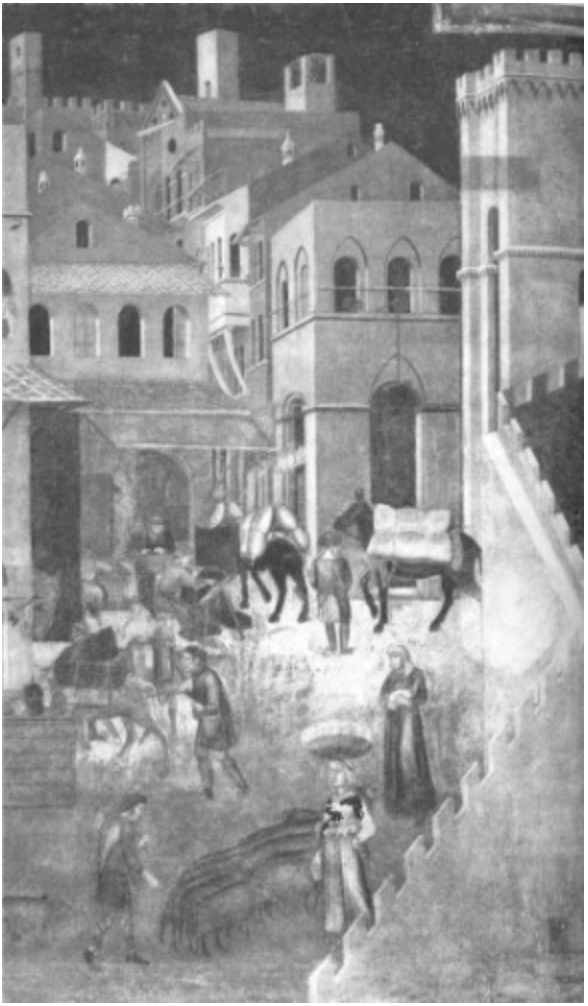
Las alusiones hechas en el texto a la demografía pueden ser profundizadas en J. C. Russell, *La popolazione europea dal 500 al 1500*, en *Storia económica d'Europa*, dirigida por C. M. Cipolla, vol. I, *Il Medioevo*, Turín, 1979, pp. 13-54. La vida rural en los ciclos de los meses de las catedrales es estudiada en P. Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-ltalie, XI^e^-XIII^e^ siècles)*, París, 1983. Para la concepción del tiempo hay que ver, naturalmente, el primer ensayo del volumen de J. Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1987. Sobre la Mesta española, el clásico trabajo de J. Klein, *La Mesta. Estudio de la historia económica española 1273-1836*, Alianza Editorial, Madrid, 1979 (ed. original, 1936). La aldea pirenaica a la que se refiere el texto es estu-

diada en E. Le Roy Ladurie, *Montaillon, aldea occitana, de 1294 a 1324*, Madrid, 1988.

Capítulo cuarto

EL CIUDADANO Y LA VIDA EN LA CIUDAD

Jacques Rossiaud



Frescos alegóricos de Ambrogio Lorenzetti en el Palazzo Pubblico de Siena (detalle)

A finales del siglo XII, Richard Devize, monje de Winchester, habla así de los londinenses y de su ciudad: «Esta ciudad de ningún modo me gusta. Reúne personas de toda especie, que vienen de todos los países posibles, toda raza trae aquí sus propios vicios y costumbres. Ninguno puede vivir sin mancharse con cualquier delito. En todos sus barrios abundan repugnantes obscenidades [...]. Cuanto más criminal es un hombre, de más consideración goza. No os mezcléis con el gentío de la posadas. [...]. Infinitos son los parásitos. Cómicos, bufones, jovenzuelos afeminados, moros, aduladores, efebos, pederastas, muchachas que cantan y bailan, charlatanes, bailarinas especializadas en la danza del vientre, hechiceros, gente dedicada a la extorsión, noctámbulos, magos, mimos, mendigos: ese es el género de personas que atestan sus casas. Así, si no queréis frecuentar malhechores, no vayáis a vivir a Londres. No digo nada contra la gente instruida, contra los religiosos y los judíos. Sin embargo, creo que, al vivir entre canallas, ellos también son más imperfectos que en cualquier otro lugar...».

Guillaume Fitz Stephen, contemporáneo del monje Richard, tiene una opinión muy diferente: «de todas las nobles ciudades del mundo, Londres, trono del reino de Inglaterra, ha difundido por todo el universo su gloria, su riqueza y sus mercancías, y lleva la cabeza bien alta. El cielo la bendice; su clima saludable, su religión, la amplitud de sus fortificaciones, la situación favorable, la fama que gozan sus ciudadanos, el decoro de las señoras, todo redunda en su provecho [...]. Los habitantes de Londres son estimados universalmente por la finura de su trato y costumbres y por las delicias de su mesa. Las otras ciudades tienen ciudadanos; Londres, barones. Entre ellos un juramento basta para apaciguar una disputa. La mujeres de Londres son como las Sabinas[26]....

Vemos, pues, que para uno el ciudadano vive en Babilonia y para el otro en Jerusalén. Viejas imágenes que cristalizaron a lo largo de dos siglos de salvajismo incivil, y que muestran claramente que las ciudades son vistas como sede de un humanidad muy particular, censurada por unos y alabada por otros. Debemos destacar un hecho evidente: hacia 1250, la red ciudadana de la Europa preindustrial está ya trazada, salvo algún detalle. A nuestro parecer los resultados son más bien modestos: un monstruo —París—, con más de cien mil habitantes; más de media docena de metrópolis -—italianas, a excepción de Gante— con más de cincuenta mil almas; sesenta o setenta ciudades con más de diez mil habitantes y algunos cientos con más de mil; todas ellas variamente distribuidas en nebulosas más o menos densas. En las áreas en vías de desarrollo uno de cada tres o cuatro hombres es ciudadano, en las otras solo uno de cada diez.

Pero lo esencial no se encuentra en esto, al menos por dos razones: las ciudades, vastas necrópolis del mundo rural, consumen desmesuradamente un material humano sustituido muy pronto. En segundo lugar, su influencia sobrepasa de manera singular su consistencia demográfica: las escuelas se instalan en ellas, así como los mendicantes; los príncipes las eligen por capitales; el artesanado se diversifica en ellas y su mercado extiende cada vez más lejos sus propios horizontes. La ciudad es el centro de desarrollo de una sociedad compleja que se adapta al sistema señorial y a su ideología, pero que también elabora sus jerarquías propias.

Surgen, pues, tres preguntas inevitables: ¿qué hay de común entre el mendicante y el burgués, entre el canónigo y la prostituta, todos ellos ciudadanos? ¿Qué, entre el habitante de Florencia y el de Montbrison? ¿Y qué, entre el neociudadano del primer crecimiento y su descendiente del siglo xv?

Aun siendo diferentes sus condiciones y su mentalidad, el canónigo, por fuerza, va a encontrarse con la prostituta, con el mendicante y con el burgués. Los unos y los otros no pueden ignorarse y se integran en un mismo y pequeño universo de población densa que impone unas formas sociales desconocidas en la aldea; un modo de vivir específico: el uso cotidiano del dinero y, para algunos, una apertura obligatoria al mundo. El obispo de París, Guillermo de Auvernia lo advertía ya hacia 1230. Intentemos, sin embargo, no dejarnos subyugar por una vieja mitología como la historia ciudadana que exalta desproporcionadamente los valores ciudadanos frente a la inercia rústica. Entre el hombre del campo y el ciudadano subsiste solo una diferencia de cultura.

¿Pero la cultura ciudadana es la misma en Florencia y en Montbrison, en Siena y en Saint-Flour? Cuestión de grados, no de naturaleza; diferentes los léxicos (y no siempre: véanse las familias de Metz que tienen sus «brigadas» festivas como los sieneses y los florentinos), pero el lenguaje es el mismo; no existe una fortaleza urbana, «la ciudad no se considera algo aislado» (F. Braudel), se encuentra dentro de una red de relaciones (religiosas, mercantiles, artesanales, etc.) por la que se difunden modelos que vienen de las metrópolis. En suma, si no existe un «sistema urbano», sí que se desarrolla un Occidente urbano cuyos miembros están emparentados entre sí y forman parte de una especie de clan que tiene sus ricos y sus pobres, en el que existe, en su origen, una comunidad de sangre.

Finalmente, una última cuestión: la cultura ciudadana, esa buena consciencia a menudo pretenciosa de las actividades y de la manera de vivir, ha empleado siglos en desarrollarse. Cada período de la historia tiene, pues, su tipo de ciudadano. Por otra parte, casi siempre no se crece en la ciudad; se viene

a ella al principio de la juventud. Intentaré, pues, seguir conjuntamente esos dos períodos —breve uno, largo otro— de aculturación, de difícil aprendizaje: insistiendo en las formas esenciales de sociabilidad productoras de ideologías y de mitos, porque, retomando la expresión de un excelente especialista en la vida ciudadana, el franciscano Fray Paolino (1314): «le es necesario vivir con muchos».

Una mirada rápida a los mundos que cambian

Cuando, hacia el 1150, un campesino cruzaba las puertas de una ciudad para intentar trabajar y tal vez establecerse en ella, tenía sin duda conciencia de penetrar en un «universo al abrigo de sus privilegios» (F. Braudel), como uno de sus iguales dos siglos después. No es que «el aire de la ciudad vuelva libres a los hombres», según el viejo adagio alemán alzado hace poco a verdad universal. Hacia 1200 Lille no admitía ni bastardos ni tránsfugas. Bolonia y Asís exigían impuestos más gravosos a los que no eran libres; en todas partes, el señor disponía de un año para recuperar a su hombre, y, en cierto número de burgos rurales, las condiciones personales no diferían gran cosa de las de la ciudad. Queda el hecho de que el *Stadtgerichte* prestigioso estaba entretejido con ilusiones y ventajas indudablemente concretas: la libertad era en primer lugar ese conjunto progresivamente acumulado de derechos y de usos arrancados, adquiridos, negociados, obtenidos con el consenso o por la fuerza, mucho más que el privilegio de una carta o de una ley. Una ley valía solo por la fuerza de una comunidad que podía hacerla respetar. Las ciudades tenían en su activo el dinero, el número de hombres, su temible solidaridad. El viejo grito de «común» conservaba en Picardía o en Flandes hacia 1300 una gran fuerza emotiva. Por ello, las franquicias ciudadanas tenían un poder muy distinto a las de los pueblos.

Los ciudadanos, y los mercaderes en primer lugar, habían obtenido en todas partes la libertad necesaria para sus actividades. Desde finales del siglo XII los usos opresivos o humillantes se encontraban aquí y allá reducidos al estado de reliquias; un derecho ciudadano se sobreponía a las jurisdicciones que competían con él (a los *banni* que se dividían la ciudad) e, incluso en los casos en que el ejercicio de la justicia quedaba por entero en manos del señor, la jurisprudencia de los tribunales investidos por los principales habitantes tendía a unificar la condición de las personas y de los bienes. Los hombres de negocios disponían de un derecho libre de la parálisis de los formalismos; podían reclutar sin obstáculos la mano de obra necesaria para sus talleres, controlar pesos y medidas, mercados y ferias, reglamentar la admisión del personal y los oficios e intervenir eficazmente en favor de sus conciudadanos víctimas de un robo o de un arbitrario secuestro.

Beneficiarse de esa solidaridad colectiva presuponía, a decir verdad, una ciudadanía difícil de conquistar; implicaba una admisión, la presencia de un padrino, un tiempo de residencia a menudo superior a un año, la inclusión en un oficio o bien la adquisición de un inmueble. Formar parte del pueblo no era fácil y una mayoría de habitantes privados de recursos se mostraba incapaz de traspasar las murallas levantadas en el interior por una minoría recelosa. No obstante, el simple hecho de residir mucho tiempo en una ciudad permitía —aparte de los sueños de un trabajo seguro y de ascenso social— alguna esperanza fundamental: antes que nada vivir en una relativa seguridad, al abrigo de murallas que detenían a la gente a caballo y a los bandidos; en segundo lugar, no morir de hambre, porque la ciudad tenía reservas, fondos, una fuerza suficiente para llevar a buen puerto sus convoyes

de trigo; la esperanza, en fin, de sobrevivir en las épocas de desocupación y miseria gracias a la distribución de raciones, a las migajas de la rapiña, del poder y de la caridad, las tres hermanas fortalecidas por las murallas ciudadanas.

Si la ciudad comienza «en el límite de su periferia como una casa respecto a la entrada de su jardín» (A. Lombard Jourdan) las murallas constituyen sin más la frontera decisiva que separa dos espacios. En Occidente cada ciudad tiene su cerco de murallas; símbolo de la unidad lograda o bien obra del príncipe, la muralla protectora identifica la ciudad. ¿Y los ciudadanos? «Campesinos encerrados entre murallas», afirman con desprecio los nobles alemanes preocupados por la expansión ciudadana. Toda ciudad está cerrada, por necesidad política y militar, y, a medida que crece, reconstruye algo más lejos sus defensas —cinco veces más lejos Gante entre 1150 y 1300, tres veces Florencia—; cuando tarda en hacerlo, la guerra la llama al orden. Como en el reino de Francia hacia 1350.

Capital considerable (de 100 a 150 000 libras para Reims en el siglo XIV), el anillo de piedra, objeto de orgullo pero devorador de dinero, preside el conjunto de la vida urbana: estructura la población estable que se divide por sectores la vigilancia de los lienzos y de las puertas, marca el tiempo cotidiano —las puertas se cierran al caer la noche—, confiere carácter sagrado a lo que está dentro, pero sobre todo da una nueva forma al espacio y, en gran parte, determina la originalidad del paisaje.

No es que al cruzar las puertas todo se vuelva del revés: el campo cercano está dominado por la propiedad y por los capitales ciudadanos, constelado de residencias burguesas; sus campesinos frecuentan regularmente el mercado, se cruzan

por el camino con los agricultores siempre numerosos en las metrópolis, atraviesan *intra muros* jardines y viñedos, apartan de su camino aves y cerdos iguales a los de su aldea, pero nacidos y engordados a la sombra de las murallas. Sin embargo hay una diferencia, y es una diferencia de dimensiones: una ciudad agrícola es más que una gran aldea y la ciudad occidental no se caracteriza por su producción agrícola; la tierra, en Milán, en el siglo XII vale 36 veces más que en el campo de las afueras y la especulación inmobiliaria explica en Gante, Génova o Pisa la fortuna de muchas familias de la burguesía. La insólita concentración de gente en un territorio restringido lleva a Bonvicino de la Riva a su lirismo del número y es precisamente el gentío —especialmente en las ciudades mediterráneas— lo que determina la estructura del paisaje y de las construcciones: concentración de campanarios, mole de la catedral, abundancia de torres aristocráticas, casas contiguas, al menos en los barrios céntricos, y cada vez más altas (en París, Florencia, Génova o Siena las casas de cuatro o cinco pisos no son raras).

Constantemente cambiado por la expansión o, al contrario, por las ruinas, este paisaje es muy difícil de precisar, está privado de claras perspectivas; segmentaciones internas, redes dendríticas de callejas, de patios, de callejones, hacen de la ciudad, para el recién llegado, un mundo extraño y fascinante; para intentar comprenderlo hay que explorarlo durante mucho tiempo y no se consigue nunca del todo…

Vivir en la ciudad si se es pobre, significa en primer lugar ocupar junto a otras dos o tres personas una habitación alta, un cubil sin luz o una buhardilla que da a un patio trasero; establecerse en la fonda si se tiene algún dinero; disponer de una o de dos habitaciones si se tiene familia, pero siempre tener que compartir con otros el uso de un pozo y de una co-

cina; el artesano, ciertamente, vive en su propia casa donde tiene su hogar, su bodega y su granero, pero junto a sus siervos y aprendices. Por lo tanto hay que acostumbrarse, solo una minoría es la excepción, a vivir rodeados de vecinos de condición y oficios muy diferentes.

Ser ciudadano es también, para dos habitantes de cada tres, depender del mercado, completamente o durante una parte del año: comprar el pan, el vino, el companaje. Es, en fin, para todos, sufrir los inconvenientes de estar encerrados entre muros; carecer a veces de agua potable cuando los pozos están contaminados; vivir en medio de los excrementos, porque a lo largo de los años difíciles muchas puertas han sido tapiadas y los desperdicios que se amontonan alimentan infecciones endémicas. La municipalidad ha podido relegar a los leprosos en los hospitales de extramuros, publicar reglamentos sanitarios, pero es completamente incapaz de luchar eficazmente contra la peste, que, cuando las condiciones climáticas son favorables, ataca los barrios céntricos y los suburbios industriales de manera fulminante.

En estos espacios de encuentro y de muchedumbre, el contagio puede ser también mental: durante meses y durante años, con ocasión de un asedio, de una guerra o de una epidemia de peste, la ciudad se repliega sobre sí misma, sensible a las voces, las ansias angustiosas que se propagan con la misma rapidez que las enfermedades. «Terrores», «emociones», atrocidades colectivas derivan a menudo de este complejo claustrofóbico, de este miedo que atrapa a la multitud, tan dispuesta, por otra parte, a expresar su gozo o su dolor ante el anuncio de una paz o de la muerte de un rey. Condición preliminar de toda cultura urbana: aprender a vivir en la promiscuidad, y, en primer lugar, aceptar la relación con gente ajena a la propia costumbre y a la propia lengua.

De hecho es el campo el que, evidentemente, alimentó la expansión. Es probable que al principio (en torno a Amiens, Macón, Tolosa, Florencia, etc.) se dirigieran hacia la ciudad hombres acomodados que eran atraídos por sus libertades y por sus posibilidades de ascenso social. Era también este el caso en el campo florentino a principios del siglo XIII, siglo en el que las familias ricas daban a las otras el ejemplo del éxito ciudadano; minoría migratoria que se encuentra por todas partes y siempre.

Pero es igualmente cierto que, desde el siglo XII en adelante, los acomodados eran precedidos, o seguidos, por los prófugos, por los pobres y por los harapientos que, con la ayuda de la expansión, fueron cada vez más numerosos; los talleres ciudadanos absorbieron la excedencia de población de los pueblos, a los hijos de los aparceros y también (en torno a Pisa y en torno a Beaucaire y Saint-Gilles) a los agricultores arruinados por el mercado urbano y por la extensión de los pastos a tierras que producían trigo. El área de atracción urbana, tanto más extensa cuanto más activo era el centro, tendía, pues, a alcanzar aldeas cada vez más distantes, pero que, en el apogeo del mundo habitado, quedaban insertas en la región. Hacia 1300 Arlés sigue siendo una ciudad provenzal, Amiens picarda y Lyón franco-provenzal; solo las metrópolis comerciales, políticas o universitarias cuentan con un número importante de forasteros; pero en todas partes el efectivo de los recién llegados supera ampliamente al de los originarios del lugar (en ciertas parroquias de Pisa, hacia 1260, los inmigrantes alcanzan entre el 50 y el 66 por 100 de la población).

Estas dos características: ampliación del área migratoria, desequilibrio a favor de los recién llegados, se acentuaron

aún más por las calamidades del largo siglo XIV. Hacia 1450, en Florencia, así como en las ciudades del valle del Ródano, la gente llegaba de más lejos, el porcentaje de forasteros aumentaba constantemente y la caída relativa de los salarios agrícolas engrosaba por todas partes el torrente de los pobres —y de las mujeres— en busca de una colocación. No siempre los inmigrantes tenían graves problemas de asimilación; esto dependía de su número y de su origen, y las ciudades pequeñas, incluso en los períodos de mayor expansión, eran siempre capaces de controlar sin mucha dificultad su renovación; los que llegaban hablaban la misma lengua y tenían costumbres semejantes. Distinto era el caso cuando el flujo anual se computaba por miles. En Florencia, hacia 1450 el grueso de los nuevos ciudadanos estaba constituido por piamonteses y ultramontanos; en Aviñón, hacia 1370, hombres de todo Occidente se apiñaban en las mismas parroquias; en Dijón se mezclaban gentes que provenían del Franco-Condado, de Picardía, de Borgoña y de Lorena. Unos y otros mantenían durante largo tiempo sus peculiaridades, su parentesco, su solidaridad, sus contactos con el país de origen…

Para los magistrados, como para la fracción más estable y opulenta de la sociedad ciudadana, los recién llegados representaban a la vez una necesidad y un peligro; para los negociantes y para los vendedores de alimentos el interés era el de abrirse; pero en el artesanado la mínima recesión contribuía a desarrollar viejos sentimientos de hostilidad o a aumentar la distancia entre los nuevos ciudadanos y los demás. El dinero, ciertamente, facilitaba la integración, pero no lo resolvía todo. Con el mismo nivel económico un inmigrado no disponía de las redes de relaciones, de las posibilidades de admisión en un oficio y de participación política de las que

se beneficiaban los ciudadanos que procuraban multiplicar delante de él las barreras jurídicas o de hecho.

Es «el hedor de los inmigrantes rapaces», la «confusión de las personas», lo que, según Dante, provoca la decadencia moral de Florencia. P. Villani se burla de esos campesinos que apenas abandonado el arado reclaman cargos. Dos siglos después el lionés Symphorien Champier no se expresa de otro modo y denuncia al pueblo forastero, de escasa inteligencia, fuente de vicios y de desórdenes.

Esta es la razón por la que los mercaderes pertenecientes a la *gente nova* se inventaban antepasados fundadores de *domus* de fabulosa antigüedad (como en el caso de G. Morelli, pese a su aparente cautela), mientras que los cronistas explicaban los conflictos internos con la existencia de estirpes incompatibles entre sí que habitaban la ciudad. Las perturbaciones causadas por las partidas y por las llegadas, la mezcla constante y a veces considerable de hombres, marcaba profundamente al ciudadano, ya fuese miembro de una antigua estirpe o un recién llegado; al segundo más, por no tener parientes.

No es que las grandes familias sean desconocidas en la ciudad, o que la consciencia del linaje haya desaparecido allí precozmente; el linaje domina la vida social y política de las ciudades mediterráneas hasta el siglo XIV al menos; en los siglos XI y XII reforzó su consistencia, despertó su memoria genealógica, aumentó el control del patrimonio, luchó para transmitir al primogénito la *domus magna* y el gobierno del grupo. En Florencia, Metz, Reims, Valenciennes y Verdón el poder se identifica con el linaje; «la familia emana el poder como el poder emana la familia» (H. Bresc). Amenazados o

debilitados, los linajes determinaron la creación de los vastos parentescos artificiales agrupados bajo un nombre totémico.

Aunque no vivan bajo el mismo techo, las familias emparentadas comparten un conjunto de preocupaciones comunes (patrimonio, matrimonio, recíproca ayuda cotidiana u ocasional); el estudio de los núcleos familiares no debe, pues, separarse de los vínculos que los unen y que pueden, incluso entre núcleos de mediana importancia, mostrarse bastante fuertes. Queda el hecho de que las grandes casas son pocas, que la mayor parte de los humildes está privada de una consciencia de linaje y de estirpe y que no conocerá nunca el gozo de la amplia cohabitación tan grata a los moralistas. La tendencia general es a dispersarse.

La población, en su conjunto, aparece formada por células restringidas, por núcleos familiares de tenue densidad; la familia ciudadana es más reducida que la familia rural, su misma estructura la hace frágil, al menos en los estratos medios e inferiores. Son pocos los padres que pueden casar a sus hijas en la edad de la pubertad entre los 12 y los 15 años; la edad media está entre los 16 y los 18 (Florencia, Siena, 1450), 20 y 21 (Dijón 1450) y, a la alarma de San Bernardino de Siena (según él habría en Milán, en 1425, 20 000 muchachas por casar), responde la de los cónsules de Rodez en 1450 (60 muchachas de más de 20 años aún núbiles por pobreza de un total de 265 familias). Sabemos también que los hombres se casaban muy tarde: con más de 30 años en Toscana, hacia los 25 en Tours y Dijón, en una época en la que el nivel de vida y las esperanzas de promoción social hacían más fácil la colocación que uno o dos siglos antes [...]. El matrimonio tanto en la ciudad como en el pueblo es, por lo tanto, una «victoria social» (P. Toubert) que cuesta cara, al término de una prolongada juventud. Este retraso del matrimonio preocupaba a

los notables que veían en ello el germen de pecados innombrables y que aparentaban ignorar que era el único medio que tenían los humildes para no hundirse en la miseria. Este aspecto estructural de las familias ciudadanas, ya evidente en Génova en el siglo XII (los artesanos se casan cuando sus padres mueren), trae otro consigo: la frecuente ruptura entre cónyuges; la duración media de una unión en Venecia, entre 1350 y 1400, entre los no nobles es de doce años (de 16 entre los nobles). Edad madura y rupturas, unidas a la fecundidad decreciente de las mujeres, a la mortalidad infantil que afecta más duramente a los pobres, al aborto frecuente (prácticamente lícito en Dijón hasta los 3 meses) y a las prácticas contraceptivas sin duda desarrolladas en las ciudades italianas (pero ignoradas o rarísimas en las ciudades francesas) explican el escaso número de hijos; mientras que la diferencia de edad entre marido y mujer hace de la viuda una figura mucho más familiar que en el campo.

Pero el matrimonio, muy a menudo, entre los artesanos modestos o los obreros es el fruto de una elección personal: esto se debe a la ausencia de un patrimonio o de una autoridad paterna. La familia ciudadana se muestra así más dúctil, más frágil y también menos duradera que la familia campesina. También las uniones no bendecidas, más escasas que en las aldeas y en su mayoría estipuladas temporalmente, se deshacen fácilmente por voluntad de uno de los contrayentes. La recomposición del linaje, tan clara en el campo, se rompe frente a las murallas y la familia artificial es en las clases inferiores, contractual y de breve duración.

Los ciudadanos tienen una consciencia muy clara de la fragilidad familiar, deploran las distancias abiertas entre parientes separados por la actividad, el tipo de vida y a veces la residencia, y por los litigios. La fascinación de la nobleza ori-

gina en parte esto; el modesto burgués sueña solidaridad de linaje, parentescos activos y generosos. Lo dicen los autores de los *fabliaux*: cuando les necesitas, los primos te mandan a paseo. Por lo tanto la ciudad por su economía, por su ambiente, por su ética, ejerce para la masa una función destructora de los vínculos familiares; las epidemias atacan, la solidaridad se relaja, los daños morales se abren paso, la autoridad del jefe de familia se pone en peligro. El ciudadano, a menudo sin antepasados y sin bienes, no puede esperar gran cosa de sus «amigos camales»; esta debilidad estructural no se debe solo al número de los hombres «sin nombres ni familia» sino también a la naturaleza misma de la riqueza ciudadana que descansa sobre el dinero.

Sería irrisorio y vano pretender describir en pocas líneas la extraordinaria diversidad de la actividad y de la sociedad ciudadana. Todos sabemos bien que detrás de los muros se encontraban codo con codo, según proporciones siempre variables, canónigos y estudiantes, nobles y viñadores, patricios y proletarios, mercaderes al por mayor y ropavejeros, artesanos altamente cualificados y peones a medio camino, según el destino individual y las circunstancias, entre el trabajo y la mendicidad. Todos sabemos también que los proletarios eran más numerosos que los empresarios y que los patricios se contaban con los dedos de una mano. Un solo ejemplo: hacia 1300, en Saint-Omer, se censan de 5 a 10 caballeros, 300 ricos, 300 hacendados y 10 000 cabezas de familia en total, de los que de 2500 a 3000 son pobres (A. Derville). Además, las diferencias de estatus, de origen, de condición y de clase introducían unas divisiones que se superponían a las de la fortuna. Lo que no impide que el modelo social ciudadano sea el burgués y el criterio de diferenciación

esencial el dinero. En cualquier parte el hombre de ciudad subdivide la masa humana que le rodea en grandes y medianos, ricos y pobres, pudientes y vulgo; determina el lugar del individuo en la jerarquía en función de sus ingresos, de su precio. Los expertos en fiscalidad ciudadana se preguntan sobre el producto del capital más que sobre su naturaleza. Esto equivale a decir que, salvo excepciones (judíos o extranjeros), la condición acaba imponiéndose siempre al estatus, la consideración al desprecio y, pese a los temporales estancamientos, el dinero permite pasar de la empresa artesana a los negocios, y forzar la entrada en una *hansa*, en un mercado, en un círculo de ricos, en fin, unirse al «patriciado».

Las funciones ciudadanas pueden ser múltiples (se diversifican cada vez más); se impone la mentalidad mercantil que modela la sensibilidad y los comportamientos. Como ha subrayado R. López, muchos artesanos son comerciantes a *part time*; el artesano asalariado vende su propia capacidad, el propietario una habitación o un terreno, el jurista su ciencia del derecho, el profesor su cultura, el obrero su fuerza física, el juglar su habilidad, la prostituta su cuerpo. Sus *ministeria*, sus oficios, se ordenan en función de un sistema de recíprocos intercambios que unos (los teólogos) llaman bien común, y otros (los burgueses) mercado, según un justo precio fijado día a día en dinero en el mercado o en el lugar de reclutamiento.

Porque el dinero es la sangre de la ciudad, su fluido vital (L. K. Little) y su principio organizador. Cuando el burgués aparece en una *chanson de geste*, en un *fabliau* o en un dicho, se trata de un mercader, representante natural del dinero contante y sonante. Los clérigos, cuando no le acusan de

usura, le reprochan su dependencia de la ganancia, su *avaritia*.

Las fortunas burguesas conservan de hecho casi siempre una parte de su carácter originario: la movilidad. Fácilmente ocultadas u ostentadas, formadas por lingotes, por valiosas piezas de vajilla, y luego, por instrumentos de crédito y por contratos —comisiones, préstamos de guerra, depósitos bancarios— estas fortunas son dinámicas y vivas. Incluso transformadas por el éxito permanecen relativamente flexibles, casas, talleres, tiendas y tierras cercanas a la ciudad son fácilmente negociables; en cuanto a los patricios, poseedores de señoríos y de blasones, nunca llegan a ser gentes que vivan solo de la renta, sino que, aún en el siglo XIV, son a menudo cambistas, contratistas de portazgos y de derechos de entrada y de impuestos como los caballeros de Arles, de Marsella o de Pisa que en el siglo XII construían su posición de poder acaparando los derechos sobre la sal, el trigo y las telas.

La historiografía liberal, seducida por la abundancia monetaria, por la perfección de las técnicas comerciales y por las inmensas posibilidades ofrecidas a la iniciativa privada, veía gustosa en cada habitante de una metrópoli italiana o flamenca el artífice afortunado de un éxito comercial; no nos dejemos engañar por esta leyenda dorada. Muchos hombres ni pudieron ni quisieron arriesgar sus magras economías y la salvación de su alma en empresas marítimas o en la usura. Sin embargo, todo ciudadano estaba, quisiera o no, atento a la buena administración del dinero, a los movimientos del capital, a los sucesos que afectaban a los mercados de aprovisionamiento o de venta; písanos y genoveses, porque dependían del trigo de Romanía, de Sicilia o del Ródano, teje-

dores y bataneros flamencos porque temían la desocupación cuando no llegaba la lana inglesa; obreros parisinos y lioneses, hacia 1430, porque la paz con Borgoña significaba para ellos una vida más fácil…

El campesino que se había instalado hacía poco dentro del cinturón de las murallas descubría un mundo de horizontes lejanos y se encontraba muy pronto obligado a reflexionar sobre el valor del trabajo y del tiempo. En el centro de la nueva economía —en el mercado o en el lugar de contratación— constataba que los precios cambiaban continuamente como las modas y las condiciones.

En las fachadas de las catedrales del siglo XII se despliega el tema antiquísimo de la fortuna que, sin tregua, arrastra a la sociedad y a los individuos hacia el éxito o hacia la ruina; la imagen constituye una denuncia; despierta angustia (en los ricos) o consuela (a los pobres); responde maravillosamente al escándalo que constituye para los partidarios de la ideología tradicional esta perturbación típicamente ciudadana: el perpetuo cambio de estado y de condición.

Crónicas, historias y canciones rebosan de *parvenus*, de hombres que partiendo de la nada han llegado a la cumbre del poder con la usura, el comercio y también con el trabajo manual. *Exempla*. Incluso en el momento más feliz del crecimiento la condición primitiva de la fortuna era tener, de salida, dinero, y nosotros sabemos hoy que un buen número de mercaderes-patricios del siglo XII eran hijos de ricos (oficiales públicos o caballeros) y que muchos «nuevos ricos» no eran otra cosa que ricos llegados de otra ciudad, las «historias», sin embargo, tienen su parte de verdad; unos grandes mercaderes genoveses, hacia 1200, cuadriplican su capital en cinco

años y en Venecia, en el siglo XV, los productos del comercio con países lejanos permiten beneficios de hasta el 40 por 100; el enriquecimiento puede, por lo tanto, ser rápido e igual de fulminante la ruina. Adam de la Halle en el *Jeu de la feuillée*, pone en escena a los nuevos ricos de Arrás pero lamenta igualmente la decadencia de Thomas de Bourriane que ha tenido que abandonar el comercio de tejidos para convertirse en simple cervecero. Las ruidosas quiebras son tan numerosas como los éxitos; «la fortuna actuaba al azar» escribe hacia 1413 el *Bourjeois de París*, cuando, en el último catastro florentino pululan los grandes nombres de gente caída en la pobreza...

A lo largo del prolongado período «viejas casas», patricios, empresarios, abastecedores de víveres y juristas, se suceden o se mezclan en la cumbre del poder o en los consejos, mientras que los grupos del pueblo se llenan de pobres vergonzantes, a veces caídos desde lo alto, pero más a menudo provenientes de las filas de los asalariados que la desocupación crónica hace permanentemente vulnerables. Con la riqueza llamativa se corresponde, pues, un pobreza punzante, evidente, escandalosa solo cuando es víctima de ella la gente de ciudad. Los demás no despiertan gran compasión. ¿Una multitud de mendigos no es indicio de la riqueza ciudadana? Las distancias entre ricos y pobres pueden a veces —como entre 1350 y 1450— reducirse; sin embargo siguen siendo siempre colosales, aun cuando ralentice el movimiento que hace vacilar hombres y condiciones.

Pero el cambio social no es el único fenómeno al que el ciudadano tiene que hacer frente. Como han subrayado L. K. Litlle y J. Le Goff, la especialización del trabajo provoca en la ciudad problemas particulares, desconocidos en la aldea; los individuos se ocupan en tareas altamente diferencia-

das y se encuentran a menudo frente a problemas de elección —¿es necesario recordar las continuas readaptaciones industriales y comerciales que tuvieron que sufrir las economías entre 1200 y 1500?—, por lo tanto de moral. La actividad urbana multiplica los casos de conciencia sobre el valor del trabajo, de la ganancia, del préstamo, de la riqueza y de la pobreza; igualmente, la obligación de un larguísimo celibato para los jóvenes, la cercanía de mujeres disponibles y la presencia de un gran número de clérigos ponen en discusión una moral sexual no adaptada a las nuevas condiciones de existencia. Muchas generaciones de intelectuales reflexionan sobre estos problemas angustiosos intentando darles una respuesta. La sociedad de hecho dispone de instrumentos para hacer la autocrítica: la dialéctica y la escolástica que obligan al individuo a comprometerse, que acostumbran a poner todo en discusión incesantemente, que familiarizan la inteligencia con la práctica de la discusión, con la diversidad de opiniones, con el intercambio de ideas y de experiencias que implican a clérigos, a mercaderes y a trabajadores manuales. Los principales estudios intelectuales desembocan en las tradicionales universidades; la situación había durado lo suficiente como para modificar muchas actitudes mentales. Subsisten por otra parte muchos lugares de contestación, de confrontación intelectual o moral: delante del púlpito del predicador de las órdenes mendicantes que la toma con sus oyentes; en la plaza donde se forma una opinión pública, en la fonda, en el escenario del teatro profano; en los grupos de adolescentes llevados a identificarse y definirse en oposición a los hombres que han alcanzado una posición. El autor de las *Enfatices Vivien* pone en escena al hijo de un burgués que no entiende ya la mentalidad de su padre y Christine de Pi-

san dice que en sus tiempos en París, jóvenes y viejos no se podían soportar mutuamente.

Esta contestación se expresaba a veces con la risa, con los rituales carnavalescos, con las rupturas escandalosas —Francisco de Asís se despojó públicamente de su capa—, y se añadían a las tensiones debidas a las desigualdades de los intercambios, a las rivalidades entre clanes y entre familias que hacía de la ciudad un mundo de enfrentamientos continuos; contribuían a forjar lentamente una nueva cultura, pero suscitando angustia y alimentando violencia.

La historia de las ciudades occidentales está llena de episodios de violencia, de alarmas o de revoluciones que tienen como apuesta el honor familiar, la participación en los consejos o las condiciones de trabajo. Estas luchas ponen en primer lugar, unos contra otros, a «magnates» y «populares», contraponen en Italia auténticos partidos dominados por clanes, y se transforman en las grandes ciudades flamencas en auténticas guerras jalonadas de masacres, exilios y destrucciones. Numerosas entre 1250 y 1330, acaban en todas partes en una derrota de los viejos ricos y en un engrandecimiento de las oligarquías. Una segunda oleada de desórdenes cuya coloración social está mucho más clara (*Ciompi* en Siena y Florencia, *Maillotins* en París, etc.) sacude el mundo ciudadano de finales del siglo XIV. La derrota del pueblo bajo no pone fin a las tensiones que, aquí y allá, se transforman en efímeros momentos de terror, aunque estas se expresan permanentemente a través de sordas luchas «atomizadas» que, en la documentación, se distinguen muy mal de la delincuencia común. Piedras arrojadas de noche contra las ventanas de un patrón, brutalidades cometidas sobre la persona de un acreedor, riñas entre grupos de trabajadores rivales, son fácilmente asimiladas por los jueces a la violencia común.

En otras palabras, muchos ciudadanos, aunque vivieron largos y difíciles períodos de tensión, escaparon a los horrores de la revuelta y de la represión, pero todos debieron afrontar casi diariamente una atmósfera de violencia. ¿De qué sirve multiplicar los ejemplos? En Florencia, en Venecia, en París, en Lille, en Dijón, Aviñón, Tours o Foix, los archivos judiciales muestran una impresionante serie de venganzas cometidas a sangre fría; de acaloradas riñas individuales o de grupos, que terminan a cuchilladas o a bastonazos, de estupros muy a menudo colectivos que marcan de manera duradera a pobres muchachas golpeadas y forzadas de noche en su propia habitación.

Estas violencias casi siempre son cometidas por jóvenes o adultos de condición modesta, pero a los que nada distingue de los buenos ciudadanos, «la ciudad empuja al delito», dice muy bien B. Chevalier; de hecho las ciudades del Loira, a finales del siglo XIV, parecen doblemente entregadas al delito que los campos que las circundan y, tanto en la llanura de Lyón como en las aldeas cercanas a ella, las condenas por violencias son mucho menos numerosas que en Lyón o en Aviñón.

El vino —la embriaguez es a menudo una excusa— no lo explica todo, y tampoco lo explican las armas que cada cual lleva encima pese a las ordenanzas municipales. El ejemplo viene de arriba; incluso en Reims, a principios de siglo XIV, la justicia se muestra incapaz de impedir a las grandes familias que resuelvan sus diferencias con las armas. Pero las violencias cívicas (ejecuciones capitales, suplicios, galopadas a través de la ciudad, etc.) son ofrecidas como espectáculo. Por lo demás, no se le concede mucho crédito a la justicia, más temida que apreciada, ineficaz y costosa. El individuo que se siente menospreciado recurre, pues, a la violencia inmediata.

Para salvaguardar su honor, y en nombre del honor, los jóvenes castigan a las muchachas que, a su parecer, lo han pisoteado. Como la violencia, el honor es en las sociedades urbanas un valor ampliamente difundido (los poderosos son llamados honorables). No hay reputación sin honor, no hay honor sin autoridad. El dinero y los amigos del rico corroboran su honor, el obrero sin medios considera su propia reputación un capital esencial. Por ese motivo, en Lille o en Aviñón las riñas enfrentan casi siempre a iguales. Las plazas, las calles, todos los lugares públicos son escenarios en los que el honor puede ser conquistado o perdido. En las tabernas situadas en la frontera de distintos barrios es aconsejable seguir el consejo de las hilanderas de los *Evangiles des quenouilles*: «dos amigos que comen juntos no deben beber al mismo tiempo para poderse socorrer en caso de necesidad».

La violencia alimentaba inquietudes: los notables, a veces, la denunciaban, pero no intentaban extirparla de veras (en Venecia como en Dijón). Para los humildes este miedo se unía a otras preocupaciones, al temor del abandono en la indiferencia, como en el caso de la *Señora pobreza* a la que Jean De Meung describía cubierta con un viejo saco, «algo apartada de los demás [...] acurrucada en un rincón como un pobre perro», triste y avergonzada, sin nadie que la ame.

Upicino de Canistris, autor de una obra en alabanza de Pavía (*Líber de laudibus civitatis ticinensis*, 1330) explica que en esa ciudad, que debía tener unos 50 000 habitantes: «todos se conocen, tanto, que si alguien pregunta una dirección se le da inmediatamente, aunque la persona que busque viva al otro extremo de la ciudad; y esto es así porque los habitantes de la ciudad se reúnen dos veces al día, bien en el patio del ayuntamiento, bien en la plaza de la cercana catedral...».

Upicino hacía así de Pavía una ciudad maravillosa; porque resulta muy evidente que los habitantes no se conocían ya. Soñaba con una ciudad ideal perdida durante el crecimiento urbano de los siglos XII y XIII. Solo los viejos, los *majores*, podían permitirse acercarse dos veces al día a la plaza. Los demás ciudadanos debían en primer lugar reconstruir su universo, su aldea, hacer amigos, tal vez emparentar. En su barrio y con sus vecinos.

Entre vecinos y amigos

Cuando los vecinos hacen buena compañía, no se debe vivir con extraños, aconseja Paolo de Certaldo, y el lionés Franqois Garin insiste: los vecinos son amigos o deben comportarse como tales.

El urbanismo medieval expresaba y facilitaba la vida de barrio. En las ciudades, muy a menudo plurinucleares, los antiguos burgos conservaban su individualidad, y a veces también sus costumbres y privilegios. Las zonas donde vivían las familias nobles dividían el territorio urbano en espacios más o menos vueltos hacia sí mismos. En sus barrios erizados de torres se concentraban las casas que descendían de un mismo linaje, en torno a un palacio, a una galería, a un patio, a una iglesia, y allí vivían parientes, parientes adquiridos, clientes y criados.

En cuanto a los inmigrantes, estos se agrupaban en las mismas parroquias, por varias razones: porque encontrar casa y acceder a un oficio era difícil; porque la elección de una residencia ciudadana estaba en gran medida determinada por vínculos de amistad o de parentesco; porque los nuevos ciudadanos tenían la necesidad de hablar en casa o por la calle con personas que tuvieran el mismo acento; así pues, los que eran vecinos en el campo solían serlo también en la ciudad. Estas divisiones étnicas dominantes se observan tanto

en Florencia, como en Lyón y en París y en las ciudades de Castilla (donde son particularmente fuertes y a veces impuestas por las autoridades) y se ponen de manifiesto a menudo en el reagrupamiento profesional, que es muy notable en algunos oficios (carnicería, curtiduría y tintorería en particular).

Dentro del barrio la organización del *habitat*, las necesidades de la defensa primero y de la seguridad pública después, favorecen el carácter particular de una manzana (*quareel* en Reims, *moulon* en Languedoc, *gaché* en Provenza), de una calle, de un grupo de casas concentradas en torno a uno o varios patios. Ese es el carácter del barrio con sus fronteras más o menos definidas; pero con un centro político, con sus devociones tutelares, su paisaje y su tonalidades propias.

Esto constituye para el ciudadano reciente un espacio familiar con el que se hace fácilmente, y cuyos puntos de referencia son otros tantos lugares de sociabilidad informal: la taberna, donde se reúnen los hombres; el cementerio, donde niños y adolescentes juegan y bailan; los espacios sin construir, verdaderas plazas de pueblo, donde se habla bastante libremente de los negocios de la ciudad; los pozos y el horno, donde se juntan las mujeres.

Con la gente del barrio, a la que se encuentra mil veces y de la que se reconoce la voz o la *silhouette*, cada uno se siente en un pueblo conocido. Cerca de casa, por lo menos en Francia, se vigilan menos los propios gestos y palabras que en otra parte, y en la calle —que pertenece a los habitantes antes de ser dominio público, indispensable apéndice de la vivienda o de la tenducha— se pasa buena parte del tiempo. Los niños vagan libremente por ella sin gran peligro, las muchachas pueden pasear por la calle incluso en edad de tener marido (en Italia deben contemplar el espectáculo desde la

ventana de su habitación), en Dijón, cuando hace buen tiempo, las mujeres de distinta condición y edad hilan con la rueca o el huso delante de su casa y comentan los asuntos de la vecindad. No les está prohibido levantar los ojos y llamar a los hombres por su nombre. Estos en los días calurosos, sirven el vino a sus amigos delante de la puerta, o se reúnen en la bodega del piso bajo, cerca de los toneles (en Aviñón como en Toscana, donde la estancia del piso bajo está abierta un poco para todos), mientras las mujeres —las que conocen a muchas vecinas— casi diariamente visitan una y otra casa, a la novia que se prepara, a la recién casada que se pavonea, a la recién parida o al muerto que se vela antes del funeral solemne.

En Dijón, en la vigilia de las fiestas, Demoiselle Marie, esposa del burgués Pierre Damy, va a los baños de la parroquia con las vecinas, a veces acompañadas de sus maridos, viñador uno y albañil otro (1460); en cuanto a los ricachones, estos hacen sus alegres comilonas; los Berbisey comen en casa de los Molesmes con la buena sociedad de la parroquia de Saint-Jean, mientras que en Florencia, hacia 1370, correspondiendo a Franco Sacchetti, los Bardi y los Rossi no desdeñaban la mesa de su vecino orfebre. En invierno, el pueblo bajo se reunía para vigilias, que, desde Borgoña a Bretaña, agrupaban a hombres, mujeres, muchachas, chismosos y trabajadores en una casa apropiada, en una cabaña construida expresamente, o, más a menudo, en la iglesia, donde los parroquianos se encontraban como en casa. Los obreros y los jóvenes acuden más gustosos a la taberna, a beber y a cantar, y van a jugar a un garito antes de una escapada nocturna a la caza de muchachas o para enfrentarse a bandas rivales en otro barrio.

Un incidente, una disputa conyugal más violenta que de costumbre, una llamada de socorro, y los vecinos están allí para interponerse, apaciguar los ánimos y ayudar. Tales son los pequeños hechos de esta sociabilidad densa, de esta «mutualidad cotidiana» que integra apaciblemente a jóvenes y recién llegados y consuela a los ancianos sentenciosos inmóviles en sus banquetitas; por lo menos en el ambiente de buenos vecinos, porque la vecindad no siempre tiene este rostro seductor descrito tan a menudo por literatos y moralistas. Sin embargo, incluso en los barrios menos favorecidos (prescindiendo de las áreas de extrema miseria), el vecindario asume alguna función fundamental. Alimenta la identidad y a menudo la crea llamando al aprendiz y al obrero que vienen de fuera por su nombre de pila y pronto con un sobrenombre —casi siempre referido a la aldea de origen— transformado más tarde en el patronímico; encuadra al joven en un grupo que se junta para francachelas, alborotos y juegos. Y es igualmente el vecindario el que reconoce la condición matrimonial de una pareja de inmigrantes, el que legitima una unión, aunque no se haya celebrado ritualmente delante del sacerdote (caso de Italia); consiente las segundas nupcias al precio de una distribución de dinero a las asociaciones de viudas y a las hermandades juveniles, o bien las sanciona con una cruel cencerrada; exige un pago al forastero que se lleva a una muchacha de la parroquia; admite los concubinatos siempre que no desafíen las buenas costumbres; tolera incluso una especie de burdeles privados si no ponen en peligro la calma del barrio con riñas, o su salud con transgresiones. Un solo ejemplo; en Aviñón, donde, como ha puesto de manifiesto J. Chiffoleau, la estructura judicial era muy rígida, los funcionarios de la corte temporal tenían derecho a entrar en las casas de los ciudadanos so pre-

texto de comprobar en ellas la existencia de fornicación, adulterio y concubinato, lo que daba lugar a abusos. El papa Pablo II decidió en 1465 que estas intervenciones solo podían hacerse a petición, formal y escrita, de los amigos, parientes y vecinos de los presuntos delincuentes. Concesión ni aberrante ni extraordinaria; el pontífice ratifica una situación semejante a la de otras muchas ciudades; la población masculina de los grupos territoriales veía así reconocido su derecho a definir sus propias prácticas sociales.

Son, en fin, los vecinos que, hasta el siglo XIV, se encargan de llevar el cuerpo del difunto al cementerio parroquial. La documentación raramente permite medir con exactitud los distintos vínculos sociales tejidos dentro del barrio o de la parroquia; pero parece ser que eran excepcionalmente tupidos. En Lyón los hoteleros y asalariados del barrio de Saint-Vicent se casaban (poco después de 1500) cuatro veces de cada cinco con muchachas de la parroquia. En Florencia, en el siglo XV, la mayor parte de los matrimonios se celebraban en el ámbito del *gonfalone* e incluso hombres obligados a «salir» del barrio por su situación económica o por sus ambiciones políticas elegían los padrinos de sus hijos entre sus vecinos y amigos. Finalmente la sepultura parroquial se impone durante mucho tiempo, sobre todo entre la gente del pueblo, a la fascinación de los cementerios de las órdenes mendicantes y nadie olvida en sus últimas voluntades las obras de la iglesia (J. Chiffoleau, B. Chevalier).

Esta cohesión es regularmente reforzada (apoteosis de lo «privado ampliado», retomando la expresión de Ch. de La Roncére) por fiestas, sobre todo familiares; bautismos, matrimonios, funerales son grandiosos cuando se trata de poderosos que se llaman Badouche o Goumay en Metz, Rucellai en Florencia. Los invitados se cuentan por centenares o incluso

por millares, pero los vecinos son los más privilegiados y tienen una mesa junto a la galería. Es menor el número de invitados cuando los que ofrecen el banquete son personéis del pueblo, pero obreros y tañedores acompañan al héroe del día, niño, esposo o muerto. En los festejos de carnaval o de principios de mayo los vecinos preparan juntos sus carros y sus mascaradas y, con ocasión de la fiesta del patrón, después de una misa solemne y de un hermoso sermón, las familias se reúnen en el barrio decorado con motivos vegetales para agasajar a una pareja real que toma parte con sus hijos. Parientes, amigos, vecinos, todos se reúnen ese día y los reyes de la fiesta no son contestados.

Observar los ritos comunitarios, profanos y religiosos: en eso consiste la buena religión; bajo el velo común de la verdad, de los temores y de las esperanzas hay un murmullo de rituales propios de los grandes grupos territoriales. El verdadero católico debe en primer lugar ser fiel a las costumbres colectivas, el buen sacerdote debe ser un ejecutor escrupuloso de los ritos parroquiales. Las fiestas, esas grandes liturgias del fervor vecinal, recrean el espíritu de buena vecindad y hacen soportable una norma cuya elaboración no es siempre democrática, todo lo contrario; el barrio tiene sus jefes, patricios o micronotables, y muy a menudo una cofradía (procesión, limosna, caridad, etc.) para la ayuda mutua, pero también para vigilar y a veces para excluir.

J. Heers ha ofrecido un ejemplo valioso de ello: la *vicinia sancti Donati* de Génova agrupaba a mediados del siglo xv a los habitantes que vivían cerca de Porta Soprana. Solo los vecinos tenían derecho a formar parte de la sociedad; cuando uno de los miembros dejaba el barrio, era rápidamente excluido de ella. Un recién llegado, para ser admitido, debía obtener el voto favorable de las tres cuartas partes de los cofra-

des. Se puede, pues, suponer que la adhesión a la *vicinia* era obligatoriamente para los jefes de familia, pero las condiciones draconianas que regulaban la admisión constituían un instrumento de normalización y de coerción muy poderoso; se puede igualmente pensar que el vecino no admitido por la *vicinia* no tenía otra salida que abandonar antes o después el barrio y que, en el mejor de los casos, se encontraba privado de la solidaridad colectiva, de la candad y de los beneficios espirituales de la parroquia. Debía ir, pues, a muchas hermandades de parroquia o llamar a muchas puertas. Sus responsables detentaban poderes y eran tanto más temibles por cuanto eran mediadores; representaban a la vez a los vecinos en los consejos ciudadanos y a la autoridad municipal en el barrio; podían comportarse como amigos (limitar los impuestos, eximir de la guardia, etc.) o como apresores (denunciando a los sospechosos), reforzar la cohesión de la vecindad o debilitarla; la existencia misma de las hermandades de barrio (exceptuando las hermandades parroquiales que proceden de otro orden de obligaciones) demuestra que la buena vecindad no era un fenómeno natural; como toda comunidad el vecindario conocía períodos de calma, pero también de agitación y de tempestad; la calamidades obligaban a una incesante reconstrucción; esta fragilidad no se debía solo a las epidemias de peste, sino a la debilidad interna; en Dijon, en los suburbios, cuando había agresiones nocturnas, el vecindario no intervenía cuatro veces de cada cinco, por miedo, y en Venecia el adulterio y el estupro tenían lugar casi siempre dentro del barrio (R. Ruggiero).

Para algunos «la satisfacción de estar incluidos» (M. Marineau) estaba acompañada también por su lado negativo: el deseo de independencia. El burgués del *Ménagier de Parts* desea vivir tranquilo en su casa, junto a su mujer, mantenién-

dose ajeno a los demás, pero si, según el adagio universalmente difundido en el siglo XIII, «cada uno es llamado rey en su casa», muy pocos gozan de esta realeza. Franco Sacchetti nos revela los manejos de un hombre que mantiene la discordia de una pareja de la que le separa una delgada pared: «las callejuelas estrechas alimentan una profusión de mirones [...] nada importante escapa a la larga de la perspicacia indiscreta de los vecinos» (Ch. de La Ronciére).

Renard le Novel presenta un gordo burgués «rico en todos los aspectos» que posee en el campo una finca donde puede respirar mejor aire que en la ciudad. ¿Contaminación del aire ciudadano? El hombre, sin embargo, tenía que proteger en la ciudad una especie de intimidad. La emigración periódica de los ciudadanos hacia sus graneros y hacia sus fincas respondía ciertamente a múltiples necesidades de orden económico, sanitario y climático (en Italia), pero también a una necesidad de aislamiento y de recreo. En sus casas de campo era donde los hombres de la alta burguesía encontraban tiempo para divertirse, meditar y leer. Del siglo XIII en adelante el aire de la ciudad se soporta mal. Ya a principios de siglo XIV el *Bourgeois de Valenciennes* echa pestes de las reuniones obligatorias que no iban ni con su mentalidad ni con sus costumbres: ninguno estaba excusado de participar en el banquete y, pobre o rico, de tomar parte en las danzas de la plebe.

En Valence, en 1440, los artesanos denunciaron a los tribunales los ritos a los que les sometían los asalariados de Porta Tordeón con ocasión del matrimonio y de las segundas bodas; denunciaban su brutalidad y su indecencia. Estas personas de clase media no apreciaban gran cosa la endogamia y encontraban pesadas las costumbres comunitarias; la necesidad de emparentarse con familias de la misma condición

llevaba a la gente más importante a buscar parentescos fuera del barrio, y a veces incluso fuera de la ciudad. Mientras que su padre había elegido para sus hijas unos vecinos, el florentino Lapo di Giovanni Niccolini manifiesta su voluntad de dejar el barrio; ningún hombre de su familia se casa en el barrio de Santa Croce; los intercambios se hacen casi siempre con familias de Santa Maria Novella, en el otro extremo de la ciudad (Ch. Klapisch Zuber). También en el pueblo bajo la endogamia está menos difundida entre los que poseen algo que entre los auténticos proletarios (S. K. Cohn).

La confusión querida por literatos y moralistas entre parentesco, amistad y vecindad muestra que para muchos se trataba de un ideal difícil de alcanzar. Es esta la razón por la que los rituales carnavalescos hacían del vecino más cercano el supremo responsable de la paz de la familia y lo transformaban, si desmayaba en su tarea, en el infeliz héroe de una cabalgada a lomos de asno; querían hacer de la vecindad una obligación de amistad.

Pero, y esto es lo esencial, el barrio no lo es todo; imposible pasar la vida entre los vecinos, aunque sean amigos. Las necesidades cotidianas le obligan al ciudadano, por poco que disponga de medios, a frecuentar las calles del comercio de lujo, a comprar un buen trozo de carne en la gran carnicería, a probar un buen vino en una taberna famosa. El parisino pasea por el Grand Pont, el ciudadano de Arras o el sienés por la plaza; allí el espectáculo es continuo, y todos, aunque no asistan regularmente a las misas dominicales, van de tanto en tanto a una iglesia de las órdenes mendicantes a reunirse, a ver al sacerdote que alza la hostia consagrada o a escuchar un sermón.

Son los asuntos de trabajo los que obligan a la mayoría a circular continuamente por la ciudad. Lugar de trabajo y vi-

da familiar no son inseparables, como podría hacer creer cierta imagen tradicional. En Florencia la mayor parte de los artesanos que tienen en alquiler sus talleres viven en otra calle, y a veces incluso en otro barrio. En París, oficiales de justicia necesitados y procuradores al inicio de su carrera no pueden pagarse una vivienda cercana al *Châtelet* o al *Palais*, y se sabe que los proletarios «con las uñas azules» de los centros flamencos productores de tejidos tenían a veces que vivir en los suburbios, porque los patrones de la ciudad, una vez terminada la jornada de trabajo, no los querían ya dentro de las murallas.

Aunque estuviesen instalados en su taller o tienda, a pocos pasos de su habitación, mercaderes y artesanos tenían que frecuentar el mercado o bien someter su trabajo a los inspectores municipales; otros iban de taller en taller con su cuadrilla de obreros y de aprendices. En fin, los más necesitados, llegaban cada mañana a la plaza donde se hacían las contrataciones y se veían condenados a vagar de un empleo ocasional en otro, sin poder alcanzar nunca una posición estable. La inestabilidad era, pues, la suerte común de muchos ciudadanos modestos o miserables (esto en París, Arlés o Pisa). La pobreza laboriosa rompía la solidaridad local en el momento en el que tendría que haber crecido; era extraña a la buena vecindad.

Afrontar, pero con amigos, los riesgos de la ciudad; defender el propio pan, la propia vida y la propia buena muerte; esos son los principales motivos que impulsan a todos a entrar en cofradías; las crisis y calamidades de la Edad Media tardía hacen aún más imperiosos estos apremios; he aquí por qué, entre 1250 y 1500, el movimiento de las cofradías transforma la estructura de las ciudades de Occidente.

Solo por un tiempo los poderosos habían podido hacer reconocer sus oficios y disfrutar el bienestar de las responsabilidades compartidas y de la recíproca protección que negaba a los demás; las cofradías populares les parecían peligrosos focos de rebelión o de desviación herética. La gente de los oficios y de las artes, una vez instalada en el poder, adoptó durante mucho tiempo esta actitud respecto al pueblo bajo y, aún hacia 1400, en Florencia o en Estrasburgo las cofradías profesionales estrechamente vigiladas debían integrarse en las artes y en los cuadros de la organización socio-política.

Pero, cumplida su conquista ciudadana, las órdenes mendicantes habían comprendido pronto el partido que podían sacar de estos pequeños grupos de consenso; los acogieron o dieron impulso a su formación, como los municipios que, con más retraso, descubrieron su utilidad y que, exceptuando los momentos de tensión social o política, los favorecieron.

Todavía raras hacia 1300, las cofradías acabaron por proliferar. En dos siglos se cuentan más de cien fundaciones en Aviñón, cerca de sesenta en Burdeos y setenta y cinco en Florencia. Hacia 1500, en Francia, una unidad de tamaño medio tiene unas treinta (así Arlés, Aix o Vienne); cada una agrupa de varias decenas a varios centenares de miembros. La mayoría de la población adulta masculina —y los jóvenes tienen sus congregaciones— se encuentra así encuadrada.

Ciertamente, no se trata de un movimiento específicamente ciudadano, sin embargo, ni siquiera en los campos cercanos que más notan la influencia de la ciudad (como en el caso de Toscana), las cofradías, teniendo en cuenta las proporciones, son nunca igual de numerosas. El campesino no puede, sea como fuere, disponer del número de opciones que, después de 1450, se ofrece a las inclinaciones asociativas del ciudadano. Devotas o penitenciales, profesionales o cívicas,

de ocio u hospitalarias, militares o lúdicas, las cofradías cubren el espacio ciudadano con sus círculos que se cruzan alternativamente definiendo una estructura. Un jefe de familia pertenece a dos, tres, seis o diez de estas agrupaciones; en las clases pudientes y en las medias la afiliación múltiple se convierte en regla. El pueblo bajo es más austero —para ser admitido hay que pagar—, pero su adhesión es por ello mucho más fuerte al grupo de elección, fuente de calor humano y, ¿quién sabe?, de promoción social.

Porque una cofradía reúne hombres de distinta procedencia, venidos de barrios distintos; ofrece, pues, a sus miembros, un ambiente social más amplio. La misma cofradía profesional tiene su tercer orden (patrones y obreros componen los dos primeros) de parientes y amigos que pagan una cuota menor, pero que tienen derecho a las plegarias y al banquete común.

El recién llegado fraterniza, pues, con forasteros sin poner en peligro su honor. Como él, han jurado en el Santo Evangelio, en el momento de su admisión solemne, respetar la paz, no decir palabras o cometer acciones que podrían provocar la discordia y hacer que recayera sobre el grupo la venganza celestial y humana. Mantener la concordia y el recíproco amor, esa es la tarea principal de los jefes —cofrade mayor, prior, capitán, etc.— que expulsan a los borrachos, a los pendencieros, a los que provocan disputas; arbitran las querellas surgidas entre cofrades y excluyen a los rebeldes. Entrar en el círculo de la cofradía obliga, pues, a comportarse según reglas libremente aceptadas; este aprendizaje de la vida social es esencial sobre todo en las asociaciones juveniles —brigadas y abadías—, numerosas sobre todo en el siglo xv: estas reúnen jóvenes de edad y condición diversa y, en su seno, las estructuras jerárquicas, patriarcales o ideoló-

gicas parecen poco constrictivas; un obrero puede ser elegido prior o lugarteniente —y las demostraciones de estas brigadas, su atemperada violencia, dejan vía libre a la alegría y a la espontaneidad.

Pacificadoras, las cofradías son también protectoras, y de dos maneras: materialmente la caja común permite socorrer a los cofrades indigentes, concederles préstamos, siempre a devolver, pero con un interés mínimo; conseguirles una cama en un hospital gestionado o no por el grupo. En un sociedad donde recomendaciones y relaciones personales tienen una importancia fundamental la cofradía proporciona nuevas posibilidades de protección; mediadora, interviene en favor de sus miembros (ante las autoridades) con tanta mayor eficacia por cuanto la municipalización de la asistencia reserva los recursos esenciales a los pobres de la ciudad, tendiendo a una economía ciudadana de la caridad y transformando los hospitales en casas de asilo acaparadas por los ciudadanos.

Solidaridades espirituales verticales, estos grupos tienen en la corte celestial sus abogados naturales —los santos patronos— y, si las mismas y las plegarias contribuyen a salvar las almas de los miembros difuntos, estos actúan en el Purgatorio como intercesores. Este sistema de aseguración espiritual permite una buena muerte con la ayuda de los priores y de los cofrades que hacen más seguro el último trance, visitan a los enfermos, exhortan a la confesión, escoltan a los difuntos cubiertos por el valioso estandarte de la compañía y a veces acogen sus cuerpos en sus capillas.

Estas, casi siempre, se encuentran en una iglesia de las órdenes mendicantes. En Florencia en 1329 las iglesias que acogen a las cofradías de *laudesi* no son nunca estrictamente parroquiales y en Aviñón, en el siglo XV, cincuenta y cinco

capillas de noventa y cinco pertenecen a las órdenes mendicantes. Estos centros de reunión y de oración no se confunden, por lo tanto, con la solidaridad del barrio, sino que más bien se distinguen de ella. Ahora, los religiosos consideran la ciudad entera como su parroquia y devalúan por ello los vínculos tradicionales de vecindad y de parentesco.

Especialistas de la muerte, solicitadas por todos en los siglos XIV y XV para el último cortejo, las órdenes mendicantes dan al ciudadano, pero sobre todo al cofrade, una visión más abierta de la ciudad. Sostienen y acompañan la voluntad panciudadana de las cofradías y hermandades mayores que ignoran las fronteras internas, o las de las cofradías profesionales que tienden al monopolio y toman anualmente posesión del territorio urbano con sus procesiones solemnes.

La cofradía no se limita por otra parte a dar a sus miembros un nuevo sentido del territorio; abre también para ellos las puertas de la ciudad. Entendámonos; el cofrade modesto no puede esperar sentarse en el consejo municipal; entre la buena ciudad francesa y la ciudad-estado italiana o alemana existe un denominador común de orden político: el gobierno designa el grupo restringido que elige al gobierno que, si se da el caso, no tiene en cuenta al pueblo. Por todas partes un refinado sistema de cooptación asegura el mantenimiento de una oligarquía de la edad, de la fortuna y de la condición.

Sin embargo, la cofradía es un municipio en miniatura cuyos ritos de elección y de gobierno reproducen o bien inspiran (como en la parte occidental de Francia) los ritos municipales; las armas de la «república» se despliegan en los libros, en los cirios y en los lugares de encuentro; veneración cívica y veneración religiosa se entrelazan (en Italia o en el Imperio) o se complementan (en Francia). Microcosmos de la ciudad, la cofradía es, según la imagen que ilustra los estatutos

de la compañía florentina de Santo Domingo (1478), «una colina que sostiene una montaña». La rápida renovación de los grupos dirigentes —cada pocos meses o una vez al año—, la colegialidad sistemática y, por lo tanto, la amplia redistribución de poder que lleva consigo, ofrecen a una mayoría de cofrades la ocasión de desempeñar una función, de sentirse responsables. En pocas palabras, el ciudadano que forma parte de una cofradía es, en grupo, un ciudadano o puede llegar a serlo.

Sin duda el sentimiento de la jerarquía no se pierde en ella, y tampoco el del orden; los responsables son personas de edad y en las organizaciones profesionales los obreros no tienen voz en el capítulo; pero, pese a todo, las cofradías del siglo xv difunden el sentimiento de la igualdad; sus ritos, como los de las hansas, los de los gremios, el de las primeras asociaciones municipales, el de los acuerdos más o menos clandestinos entre obreros, asignan el primer lugar al mutuo juramento que compromete a unos iguales con una colectividad cuyo principio organizador reduce las diferencias; hacen del banquete la principal liturgia anual: «formar parte de una cofradía» significa en primer lugar participar en la comida que sigue a la misa y a la procesión y a la que los cofrades consagran a menudo lo esencial de las recetas comunes. Aquí la comida no se les distribuye a los clientes, como en una fiesta patricia, sino que es compartida entre hermanos que han pagado su derecho a tener un sitio en la mesa, que se sientan unos junto a otros y llevan a menudo sobre sus vestidos una banda, una capucha o directamente un uniforme, expresión de un estatus y símbolo de igualdad.

En otras palabras, en la ciudad socialmente jerarquizada, el individuo es llevado muchas veces en su vida a jurar amistad con iguales o con personas que pretenden serlo. Aunque

las jerarquías no tardan en reaparecer, la dinámica social reúne periódicamente voluntarios que temporalmente creen en la igualdad. Es esta la razón por la que las revueltas ciudadanas no fueron siempre simples perturbaciones, todo lo contrario; antes de encontrar los gozos de la comunidad primitiva, de la edad de oro, o del Milenio, muchos (como el municipio de Damme en 1280, los *Ciompi* de Siena o Florencia en los años 1370, etc.) desearon detenerse en una ciudad real más justa. Pero es sobre todo la razón por la que, en definitiva, las sublevaciones fueron tan raras. Las redes de sociabilidad ciudadana integraban al individuo a la vez en un territorio, en cadenas de solidaridad entre personas que no eran iguales, y en acuerdos entre iguales; estos vínculos enmascaraban las contradicciones primordiales, moderaban los enfrentamientos, contenían los impulsos impetuosos y elaboraban o defendían una cantidad de valores o de maneras de vivir, en pocas palabras, una cultura que tendía a hacerse común a las clases media y baja. Gracias sobre todo a sus cofradías, los ciudadanos aprendieron a vivir bien antes de morir bien.

El ciudadano y el ceremonial

Poco después de 1550 los términos *urbanidad* y *civilización* hicieron su aparición en la lengua; empleados en un primer momento por los doctos, conocieron un rápido éxito; designaban ya bastante claramente (porque el obispo G. D'Alvernia ya los conocía) un arte de vivir propio del mundo ciudadano, un conjunto de actitudes mentales que, desde hacía un par de siglos, se habían liberado lentamente de la «rusticidad» sin triunfar sin embargo sobre los valores tradicionales; los mismos florentinos debían importar su *ethos* como su lana o su seda basta. Los refinamientos de la urbanidad no eran ciertamente patrimonio común; la ciudad no lle-

gaba nunca a limar las asperezas de los hombres que cruzaban sus puertas, pero llegaba sin embargo a darle a la mayoría de ellos «una visión del mundo unificada y unificante» (B. Chevalier). Ritos cívicos, teatro sacro, predicaciones dirigidas a las masas contribuían a ello, como la vida de cofradía, pero, a decir verdad, la urbanidad derivada del abandono de las maneras de vivir que los predicadores rigoristas denunciaban sin descanso. Vigilemos como ellos las expresiones más llamativas de ese «amor del mundo»; son fundamentales.

Todos los autores de *fabliaux* y de canciones insisten en una pasión burguesa: llenarse bien el vientre; hay apenas una pizca de exageración. La ciudad es el lugar privilegiado de los consumos alimenticios, tanto en materia de cantidad, como en materia de variedad y de calidad. El pan es bueno; en casi todos los sitios los panaderos producen tres clases distintas, que difieren en el tipo de harina y en el sistema de cernidura. El pobre come pan negro, mezclado con salvado, el rico pan de puro trigo y de harina fina, pero, a partir de 1400, el pan blanco no es ya inaccesible para el trabajador y el pan negro sirve para dárselo a las bestias después del pasto.

Pero sobre todo, a partir del siglo XIV, el pan solo representa una parte cada vez más reducida (cerca del 30 por 100) de los gastos alimenticios. La burguesía toscana se ríe de quien lo come con los *spaghetti*; no se habla ya de lo indispensable, sino de la carne y del pescado. Porque los ciudadanos son decididamente carnívoros, tanto por necesidad como por gusto; las necesidades de la industria textil, de hecho, ha pesado gravemente sobre las orientaciones dietéticas. El habitante de Francfort del Oder consume, en los primeros años del siglo XIV, más de 100 kilos de carne al año y el habitante

de Carpentrás, en el siglo XV, con sus 26 kilos anuales, supera en mucho a sus descendientes del siglo XIX; si el ganado viene a veces de lejos, se engorda en los prados alquilados por carniceros a dos pasos de la ciudad; ya que los campesinos conservan para sí los animales viejos, la calidad de la carne en el campo es menor; por otra parte las carnicerías abren de manera muy irregular. Esta irregularidad es debida a los 160 días de abstinencia, cuando pescado de mar y de agua dulce abunda en las pescaderías desconocidas en la aldea.

Sea como fuere, es bueno que los niveles socio-alimentarios sean múltiples: el peón, cuando no recibe el alimento en el lugar de trabajo o en la mesa del patrón (como el obrero o el aprendiz), debe contentarse a mediodía con pan, cebolla y queso, mientras que a la noche su comida se compone, como la del artesano modesto, de una menestra en la que flota un trozo de carne cocida durante un buen rato; el asado aparece solo en los días de fiesta. Entre los pudientes, cocido y asado se toman dos veces al día, y se acompañan con pasteles y salsas tanto más picantes cuantas más son las especias, que por su elevado precio, están fuera del alcance de la gente modesta. La calidad del pescado —trucha, anguila, lamprea o esturión— indica el nivel de una comida de cuaresma, como el capón o el gigote el de una comida a base de carne.

El burgués dedica a la mesa muchísimos cuidados; va en ello el honor de la familia; los profesionales del homo y de la olla también —no hay ciudad sin pasteleros, asadores, hosteleros y jefes de cocina—, preparan las comidas en la ciudad, las comidas de boda y los banquetes de las cofradías. La buena cocina puede, por otra parte, convertirse en un elemento de la fama de la ciudad: los regidores de Amiens con sus inspecciones semanales se aseguran de que los profesionales vendan «buena carne, buena cocina y buenos pasteles» y

que los bollos de crema del renombrado Gilíes Castel mantengan siempre el mismo grado de finura. Franco Sacchetti no se para a hablar del sabor de los platos, contrariamente a lo que hace el sienés Sermini, pero el gusto por los buenos relatos le entra comiendo. Los autores de los *fabliaux* no se equivocaban pues: el espíritu del ciudadano, aunque se alimenta en un lugar distinto de la taberna, se explaya en torno a una buena mesa, en casa, o bien, a veces, en los baños, en compañía de las mujeres.

En la época de Sacchetti los padres de ciudad consideraban a las prostitutas doblemente necesarias: contribuían a refrenar la violencia y protegían el honor de las vírgenes y de las esposas; ponían igualmente un freno —aspecto tan importante como el precedente— al loco amor. La banalización de las relaciones sexuales disminuía —se creía— los extravíos del corazón, principio destructor de la autoridad familiar.

Pero las meretrices habían estado sujetas a la arbitrariedad en un primer momento, y la fornicación había sido considerada una culpa fundamental. En los *fabliaux* a la muchacha de costumbres fáciles no se le reconocía el derecho a crear una familia (M. T. Lorcin); en los siglos XIII y XIV, los burdeles permanecían aún cerrados de noche durante toda la cuaresma, y las ciudades que gestionaban la prostitución pública eran pocas. Después de 1350 las restricciones se atenuaron. La marca en el vestido se hizo discreta o desapareció y los poderes municipales institucionalizaron la prostitución. En torno a 1400, en Venecia, en Florencia y algo después en las ciudades francesas las autoridades hacían de ella un elemento del conjunto de valores cívicos, un instrumento de salud pública. Y esto de acuerdo con los curas.

En efecto, después de mediados del siglo XIII, los teólogos más lúcidos habían atenuado considerablemente la gravedad

de la fornicación simple y, después de 1300, los autores de tratados o de manuales de confesores parecen situarla de algún modo en las fronteras del pecado venial. Los clérigos, en el acto mismo de plantearse problemas sobre la validez de la ganancia, sobre la calidad del trabajo, por lo tanto sobre la tarifa de las meretrices, introducían un elemento de mesura y de racionalidad en el amor venal. Entre los siglos XIV y XV, las ideas más innovadoras se impusieron a la ortodoxia dominante: los moralistas enseñaban que la carnalidad era natural, que era vivida en el matrimonio, pero, dado que recomendaban retardar el matrimonio, fruto de madura reflexión y del consejo de los parientes, y dado que denunciaban cada vez más vivamente los pecados contra natura, permitían en definitiva a los célibes fornicar con las meretrices, siempre que dejaran de hacerlo llegado el matrimonio.

No hay que sorprenderse en absoluto, pues, si San Bernardino de Siena no dice una palabra de los burdeles sieneses o florentinos abiertos o ampliados recientemente; si Frére Richard en París no habla para nada de la prostitución; si los jóvenes, solos o en grupo, siguen a los jefes de su brigada, con explosiones de júbilo, en la *Bonne carrière...* Los padres daban a sus hijos el dinero para las chicas y el vino.

Pero el florecimiento de una prostitución organizada sobre todo para los jóvenes no se explica solo por este tipo de clientela. Los casados pobres van al burdel, los más pudientes tienen los baños, que ofrecen a la vez los placeres del baño, de la mesa y del lecho. Una misma sexualidad gallarda, privada de inquietudes, hace alarde de sí en las costumbres, en los vestidos, en los juegos de mímica y en las miniaturas. J. Le Goff ha demostrado recientemente cómo el purgatorio triunfó en el plano doctrinal entre los siglos XII y XIII. Este lugar intermedio representaba la esperanza para muchos peca-

dores que, bien por la gravedad de sus culpas o bien por su sencilla condición, no tenían antes muchas esperanzas de escapar del infierno. La contricción final permite ahora evitar la condenación y entrar en ese lugar de sufrimiento pero de esperanza. Morir bien, y por tanto salvarse a través del purgatorio, permite vivir bien. La organización de este paso necesita dinero, pero la intensificación de las redes de asistencia espiritual y «la democratización» de las misas hacen accesible la buena muerte.

Las nuevas estructuras del más allá, las de la sociabilidad entre miembros de una cofradía, refuerzan pues la adhesión de los ciudadanos a su manera de vivir. Eran la recompensa del trabajo que las órdenes mendicantes exaltaban, con la vida activa y la justa distribución de las riquezas. Algún predicador apocalíptico bien podía condenar las nuevas Babilonias y encender hogueras donde se consumieron las vanidades. Apagado el fuego, las condenas eran olvidadas y mercaderes y artesanos podían sin vergüenza tomar a su actividad y a sus placeres.

Aún a mediados del siglo XII, en la ciudad inquieta, algún mercader, temiendo por la propia salvación, abandonaba sus bienes e intentaba redimirse entre pobres; la acusación de usura pesaba sobre quien poseía dinero, la sospecha sobre la práctica de la ley o sobre la enseñanza retribuida, el desprecio sobre muchas actividades artesanas. Para los partidarios de una moral tradicional, la moneda era un instrumento diabólico, la ciudad hija de Caín, y el trabajo simple penitencia. Cincuenta años más tarde esta moral se estaba rompiendo.

Omobono, mercader de Cremona, no había dejado nunca de ayudar a los pobres, pero tampoco había dejado de trabajar y de ganar. Fue canonizado en su condición de mercader

poco después de 1200 y muy pronto su estatua fue levantada cerca de la de la Virgen, en el pórtico principal de la catedral. San Francisco podía convertirse, como enseñaba el arzobispo de Pisa en 1261, en patrón de los mercaderes…

Cremona tuvo también un santo artesano —en concreto un orfebre— que había cincelado con sus manos la gran cruz de plata de la catedral. Otros trabajadores menos ilustres ofrecían a Dios una parte de su trabajo, hacían representar a sus santos patronos y a los instrumentos de su oficio en las vidrieras de las iglesias, luego en los altares de sus capillas de cofradía. A partir del siglo XIII, la larga serie iconográfica de oficios ciudadanos se despliega en los edificios sagrados o en los monumentos cívicos: en el pórtico de la iglesia de San Marcos en Venecia, en la base del campanario florentino y en el palacio municipal de Siena. El santo patrón de la profesión es representado en el escenario del taller, las obras maestras del artesanado se exponen a veces en las puertas de la catedral, los productos del trabajo son ofrecidas a los ojos de los espectadores durante las procesiones, mientras mercaderes, carpinteros o albañiles hacen su aparición en el teatro sagrado o profano hablando el lenguaje y repitiendo los gestos de su oficio.

Los trabajadores, en la reflexión de los teólogos (y especialmente en París en torno a Pierre le Chantre), se mostraron preocupados sobre todo por justificar cualquier profesión que trabajase para el bien común; entra así en el espacio cívico toda una serie de artesanos cuyas actividades habían sido consideradas en el pasado degradantes, mientras se elabora una teología moral apropiada a las dificultades y a los peligros de cada condición o profesión. Sin duda la ética justificadora es, sobre todo, la de los grupos dominantes, y los hombres de las artes manuales, que trabajan materialmente,

son despreciados por los pudientes y después por los intelectuales; «yo no trabajo con las manos», exclama Rutebeuf; pero, lo que es más importante, el trabajo no cierra las vías de la salvación y artesanos y mercaderes no dudan ya ni de su dignidad ni de su función social. En la ciudad, la frontera moral esencial separa a los que trabajan por la *respublica* de los demás. El cardenal Roben de Courson propone excluir a los ociosos del gobierno ciudadano; Dante reserva el lugar más vergonzoso del más allá a aquellos que vivieron sin infamia y sin alabanza, y el lionés François Garin exalta la vida activa; según Paolo da Certaldo, mejor trabajar en vano que estar ocioso en vano. ¿Por qué guardar capitales inoperantes? Ningún tesoro duerme en la ciudad; incluso las cosas sagradas son laboriosas; los cuerpos santos, a los que había que guardar a la sombra de las criptas, salen de sus iglesias en los momentos de peligro y de fiesta, y participan en la defensa de la ciudad como las murallas.

De ahí las invectivas de los clérigos contra los usureros — que se enriquecen y engordan durmiendo; la hostilidad compartida por toda la clase media hacia las antiguas clases sociales; la repugnancia de los burgueses franceses del siglo XV a hacer de sus hijas vírgenes consagradas a la oración; la desconfianza cada vez más abierta hacia la mendicidad, sobre todo voluntaria; la voluntad y el gusto, a igualdad de condiciones económicas, de distinguirse del noble siguiendo en el comercio, en los negocios bancarios o rentabilizando un cargo; la preocupación, en fin, de no disipar una riqueza que ya solo los locos o los milenaristas condenan.

En 1260, en Augsburgo, Alberto Magno hace el elogio de la ciudad sólida y poderosa gracias a los ricos que en los tiempos de crisis aseguran su defensa proporcionando armas y alimentos a los trabajadores que sin ellos no podrían so-

brevivir. Ciertamente, no todos los modos de enriquecerse son aceptables, pero los ricos y las riquezas son así exaltados a la vez que se transige más con respecto a los medios de adquisición; con la ayuda de la casuística del riesgo y la pérdida muchos acaban por creer que la usura solo es un pecado venial (así ocurre en Florencia hacia 1340). Paolo da Certaldo enseña que es una grande y buena ciencia esa de saber ganar dinero; y es también una gracia de Dios, añade el dominico Giovanni Dominici poco antes de 1400. No solo la riqueza es legítima, sino que facilita la expansión, la virtud y la salvación. Los predicadores populares condenan solo excesos, hacen quemar los sombreros de las mujeres y denuncian el lujo de las *toilettes*, a la vez que evocan una sociedad apostólica de honestos artesanos con un estilo de vida burgués, y a la Virgen como una señora que recibe a sus amigos en una opulenta mansión.

El ciudadano, pues, no tiene que esconder su riqueza; esta puede ser minuciosamente representada en el retablo del altar que ofrece a su santo protector, ostentada en la fachada de su casa y ofrecida como espectáculo a la ciudad. Destruida a veces en las revueltas de los pobres, esta riqueza es expresada ritualmente con imágenes en ocasión de las fiestas: durante la muestra de la fiesta de San Juan Bautista en Florencia, de Santa María Formosa en Venecia, o las paradas de carnaval o de mayo en Metz. La riqueza no solo es una virtud personal, sino también cívica; por lo tanto, no debe ser despilfarrada. Es bueno mostrarse generoso, pero con mesura. Todo ciudadano aprende a medir sus ganancias y sus gastos, su tiempo, sus palabras y sus gestos. La educación lo aconseja, la instrucción, a menudo, lo permite.

«Envía a tus hijos a la escuela de un maestro bien preparado», recomienda François Garin; no para leer novelas o

historias que invitan a soñar o, peor aún, a amar, sino simplemente para aprender a hacer bien las cuentas y saber arreglárselas con el oro y la moneda. Preocupación muy práctica, pues, y que era ya la de los mercaderes del siglo XII, pero preocupación revolucionaria en aquella época, porque desemboca, como H. Pirenne subrayaba en 1929, en la aparición en Occidente de las primeras escuelas laicas después de la Antigüedad. No es que las escuelas religiosas permanecieran alejadas de las exigencias de la ciudad —en Laon se conserva un manuscrito del siglo XII donde se afrontan ochenta problemas muy concretos en materia de monedas y medidas —, pero esta no era la principal preocupación: se cantaba mucho y se hablaba latín.

Escuelas elementales, fundaciones privadas o municipales adaptadas a las necesidades de los hijos de los mercaderes y de los artesanos se multiplicaron un poco por todas partes, pero ante todo por Flandes e Italia, y fueron completadas, al menos en las metrópolis, por escuelas de cálculo (de ábaco), verdaderos instintos técnicos. La organización escolar, sin embargo, durante toda la Edad Media, siguió siendo, muy a menudo, insuficiente y frágil frente a las resistencias eclesiásticas y la competencia de los enseñantes privados, y por la falta de estabilidad de los maestros y la irregular asistencia de los escolares —que van y vienen de la tienda a la escuela y de la escuela al taller, incluso en Florencia.

Pero estas deficiencias no deben esconder un hecho esencial: la posibilidad de los burgueses de dar a sus hijos, bien en la escuela, bien en casa o con un notario, una instrucción suficiente para resolver sus negocios privados o, si se da el caso, para participar en los negocios públicos. ¿Cuál era el porcentaje de ciudadanos que había accedido al mundo de la escritura? Sin duda no lo sabremos nunca, pero la escolariza-

ción confiere a la sociedad ciudadana sus rasgos característicos, le da un inmenso poder y una impronta a todas las manifestaciones culturales o festivas. Más concretamente, las escuelas ciudadanas adoptan la lengua vulgar, proponen lecturas prácticas, enseñan una escritura que se cuida poco de la elegancia, que quiere ser corriente y legible (la «scriptura mercantesca» difundida en las ciudades toscanas a principios del siglo XIV es testimonio de ello, así como los libros de minutas notariales), proponen a veces, como en Brujas en 1370, cursos de lenguas modernas y enseñan sobre todo a hacer bien las cuentas. En las contabilidades privadas o municipales los errores son escasos y en todas partes se domina el manejo de las cifras aunque no se alcancen los virtuosismos contables venecianos o toscanos.

La preocupación de contar, de contarlo todo, de los cronistas ciudadanos expresa ese hábito y la poética de la cifra, que en un primer momento forma parte de él, deja lentamente el sitio a una preocupación de precisión ulteriormente acrecentada por las calamidades del siglo XIV; esta preocupación se manifiesta tanto en la valoración del poder de una ciudad como en la crónica familiar (el florentino Lapo di Giovanni Niccolini da con exacta precisión la cuenta —67 años, 2 meses, 26 días— del tiempo durante el cual su madre permaneció en la casa de su familia). Esta formación que impregna las mentalidades ciudadanas, transforma tanto los ritos del control social y los de la justicia como la visión del más allá y la práctica religiosa. Todo es *ratio* en una ciudad mercantil; el ciudadano debe actuar de modo razonable, después de contabilización y deducción lógica; pero la *razón*, capacidad de entender el pasado, de analizar el presente y de prever el futuro, implica también un orden del universo, por lo tanto una medida del tiempo.

«Se llaman campanas por los campesinos que viven en el campo y que no saben distinguir las horas si no es por medio de las campanas», así dice Jean de Garland a principios del siglo XIII; no es que los ciudadanos estén ya acostumbrados a los relojes mecánicos y a los autómatas, pero desde dos generaciones al menos tienen sus propias campanas, colocadas en lo alto de una iglesia o en una torre campanario; su sonido marca el tiempo del trabajo, señala la apertura o el cierre de las puertas, da el toque de queda o llama al consejo; por decirlo en pocas palabras, las campanas de la ciudad marcaban el ritmo de un tiempo laico y municipal.

Después de 1300 cumplen solo una función de refuerzo respecto a los relojes, cuya esfera y más tarde agujas móviles indican horas iguales y las hacen sonar por medio de su canillón o mediante los golpes de sus autómatas. En cuanto a los relojes astronómicos, estos maravillosos instrumentos marcan el momento más favorable para rezar a los santos, emprender un viaje u organizar una procesión general. Pese a las inexactitudes, las paradas, las negligencias del «gobernador» encargado de su mantenimiento, pese a la especificidad de cada tiempo urbano, el reloj es un elemento fundamental de la vida colectiva. El empresario, gracias a las horas mecánicamente marcadas, controla el tiempo de trabajo muy pronto protestado por los obreros, mientras que los clérigos o los príncipes descubren en él un medio para disciplinar a las gentes; «la máquina que divide con tanta precisión las doce horas del día enseña a observar la justicia y las leyes», proclama poco después de 1500 una inscripción que domina el reloj del palacio consistorial parisino; en 1481 los canónigos de la iglesia cívica de Saint-Nizier en Lyón, deseando un reloj, indican a los cónsules que «si hubiese reloj, los merca-

deres vendrían en mayor número a las ferias y los ciudadanos obtendrían de ello gran consuelo, gozo y felicidad, y querrían vivir una vida más ordenada». Permitiendo regular mejor el tiempo de las comidas, de la oración y del ocio, revivir con precisión las horas de la Pasión, el reloj constituye un elemento de la *ratio* urbana, con la mesura del gesto y del comportamiento.

Valor Fundamental de la urbanidad, la honestidad de las costumbres se revela inmediatamente en la actitud y en el gesto; todos los autores de canciones o de loas ciudadanas insisten en la urbanidad de sus conciudadanos: los ciudadanos de Mayence son en *Guillaume de Dole* de una perfecta cortesía; las mujeres de Milán, según Bonvicino, tienen un porte real y, para Upicino los habitantes de Pavía se muestran afables y familiares en las relaciones recíprocas: sociables, educados, se levantan cuando alguien entra en la habitación. El código del decoro ciudadano se presenta como el revés de la imagen de los mendigos y de los pobres, siempre privada de armonía.

Bajo este aspecto la ciudad es una extraordinaria escuela del gesto, pero, entendámonos bien, los habitantes hablan aquí a menudo dos lenguas; cada grupo socio-profesional dispone de su propio código —el formalismo se encuentra en todos los ambientes—, pero adopta también el lenguaje común; la urbanidad ejemplar de los grandes que resplandece y se deteriora, se mezcla con las reglas propias de los grupos, o se yuxtapone a ellas. La educación familiar es fundamental; todos los autores de *ricordi* insisten en ello. Pero en esta disciplina del cuerpo, predicadores, actores de misterios, pintores o municipios intervienen. El control no procede solo de los juegos o de la ronda patricia, sino también de las obliga-

ciones del trabajo, de la policía del mercado o de la plaza pública.

La urbanidad no es un hecho de simple imitación; la conquista de un código en ningún sitio es más valiosa que en la ciudad. Va en ello el honor y a veces la vida. Era peligroso entregarse a actos indecentes en las cercanías de un lugar consagrado, expresar muy ruidosamente el propio dolor en época de peste, atentar contra el buen nombre de los cofrades en una procesión. Por otra parte, ninguna sinceridad sin formalismo, ninguna religión sin urbanidad. El *savoir-vivre* no incluye solo a la gente de este mundo, regula también la actitud hacia los santos y hacia Dios. Así Dios está a merced del comportamiento de los fieles, de su modo de vivir (Francesco da Barberino compara a los que no se comportan bien con los compañeros de mesa con los que hacen lo mismo durante la comunión), de su modo de honrar a los poderosos... (R. Trexler).

El ciudadano aprende, pues, a comer con moderación, sin hacer mucho ruido, a servirse la comida, a entrar en una iglesia, a acercarse al altar, a dirigirse a un extraño teniendo en cuenta su condición, a dar el tono debido a su voz cuando reza, a no entregarse a gestos de dolor, a no portarse de modo inconveniente frente a una imagen sagrada, o en el mercado, o en la plaza pública, aprende sobre todo a expresar la amistad, sus sentimientos o su amor, a mostrarse cortés; porque hay cortesías ciudadanas distintas de las de la corte. Entre los patricios se alcanza la cima de la urbanidad, pero los señores de Metz saben introducir en sus disputas episodios burlescos, bailar al son del caramillo, hacer sitio a la truculencia tal y como sale de la plaza pública. En otro lugar, en el espesor social, una forma de cortesía es aún más necesaria porque el matrimonio entra a menudo, volvemos a decirlo,

en una política individual, en una elección. Las relaciones entabladas antes del matrimonio permiten medir las cualidades morales o físicas de una eventual compañera, y visitas, serenatas y danzas jalonan este progresivo conocimiento recíproco.

Cofradías alegres y otras brigadas contribuyen a ritualizar estas relaciones, a liberarlas de la violencia, a traducir en términos teatrales maneras y conversaciones; esto se lograba solo en parte, y la cortesía del obrero de ciudad mezclaba rasgos brutales y dulzura, pero desembocaba a veces en los placeres compartidos. El amor se convierte a finales del siglo XV en un mal más grande que la viruela, una enfermedad propagada también por las «honestas cortesanas».

Mesura, orden, cortesía; los ciudadanos se acomodaban lentamente y de manera desigual a esa urbanidad gracias a las costumbres que les obligaban a vivir en paz, a dominar su violencia o su miedo, a liberarse de su locura, a expresar su adhesión o su obediencia.

La risa, la contestación y la gravedad de los cortejos ciudadanos formaban un conjunto necesario. En diciembre, en carnaval o en mayo locura y gravedad marchaban cogidas de la mano durante el tiempo establecido de las fiestas aparentemente libres, donde la espontaneidad de los participantes permanecía retenida por el encuadramiento en cofradías. Pero el ciudadano podía muchas veces al año dar rienda suelta a su alegría, divertirse de joven en la fiesta jocunda, gesticular bajo la capucha con los buenos compañeros, tañedores de instrumentos varios y mujeriegos de pueblo; reír con los locos más señalados que recitan desde sus tarimas, con el bastón en la mano, lo mejor de las antistrofas y de las poesías satíricas tomadas de la plaza, de la escuela o de las cortes; si-

mular la justicia burlesca de la época en que todo está al revés, a la sombra del buen hombre Carnaval, anonadarse en el estrépito de la contramúsica y usar el soberano poder de contestación satírica contra los poderosos o los hipócritas.

Se combatía también contra un barrio rival, disputando un puente en Venecia o el Ródano en Beaucaire, pero en un clima de gozo y en medio de todos los ciudadanos; se asociaban locura y sueños épicos vistiendo la divisa de los arqueros que se inventaban un espacio salvaje y extranjero bajo las murallas, se abandonaban a los placeres de la caza y del tiro al blanco (como los jóvenes recordados por Galbert de Bruges detrás de su rey o, más tarde, esos *yeomen/youngmen* de las ciudades y de las villas inglesas detrás de Robin Hood, el monarca de mayo) y luego desfilaban en buen orden o festejaban sus justas rapiñas en compañía de sus víctimas, obligadas a beber el vino que habían tenido que pagar.

Siempre ritualmente, el ciudadano —joven o menos joven — podía emocionarse hasta el aturdimiento delante de un santo taumaturgo que por horas hacía reír o llorar a la multitud (como los actores de los misterios), asociaba historias triviales y evocaciones terroríficas, denunciaba a los explotadores del pueblo, a los clérigos disolutos y a la malignidad femenina, pero enseñaba también la obediencia al padre, al patrón y al magistrado.

Estos ritos regeneradores o purificadores favorecían las formas de unánime consenso; se integraban en una religión cívica cuyas liturgias esenciales se valían de las vías principales que llevaban de una puerta reservada a las ceremonias en la plaza o en el palacio municipal.

Los magistrados habían comprendido muy pronto que una política de prestigio constituía un excelente instrumento de poder. Los gremios más potentes habían hecho caer en Flan-

des o en el Artois de los soberbios mercados, torres que flanqueaban el mercado. En Italia, después de la victoria popular, en Alsacia, después de la de los oficios, hicieron su aparición palacios destinados a alojar las nuevas instituciones municipales, que dominaban las torres nobles (en Italia) y proclamaban la gloria ciudadana, junto a los vastos espacios lentamente realizados. Los esfuerzos fueron mucho más tardíos en las ciudades francesas, donde a menudo el campanario de una colegiata servía de torre a la ciudad que no tenía torres, y la iglesia de una orden mendicante de lugar de reunión.

Los monumentos cívicos, si no siempre —muchas veces no — se situaban en el centro topográfico, estaban en el centro de un espacio social, histórico o sagrado que la práctica teatral o ceremonial contribuía a magnificar. La calle, en realidad sinuosa, que llevaba desde la puerta a la catedral o al palacio, se convertía, gracias a los fastuosos despliegues, en una arteria grandiosa, mientras que las galerías y los pórticos elevados de los palacios se transformaban en escenas majestuosas del poder colectivo.

Allí comienzan o terminan cortejos y procesiones. Accesorios dramáticos, narrativos o simbólicos, pueden insertarse bien en ellos: la procesión constituye la estructura fundamental de la fiesta ciudadana. Detrás de sus cruces, bajo la égida de los santos, la comunidad masculina de los ciudadanos muestra su fuerza a los grupos que los miran; el cortejo, larga *silhouette* narrativa, formula claramente unas reglas políticas que solo mucho más tarde aparecen en los escritos teóricos, hace inmediatamente comprensible para la masa de los espectadores el orden de las dignidades. Si surgen a veces conflictos de precedencia, estos se expresan en el interior del sistema ceremonial, no fuera. Ninguna fiesta veneciana, ningún Juan Bautista florentino, ningún Scwoertag de Estras-

burgo fue ocasión de desórdenes o de revueltas. Los ciudadanos saben que sus reuniones ceremoniales periódicas (13 procesiones generales en Brujas, 16 procesiones ducales anuales en Venecia; la más pequeña villa organiza varias entre las que destaca la de Corpus Christi transformada en todas partes en procesión cívica) son indispensables para el mantenimiento de la comunidad. El contexto litúrgico en el que las procesiones se realizan santifica el ordenamiento jerárquico; cada uno se pone detrás de su propia enseña, en el lugar que le atribuyen las ordenanzas municipales. El cortejo expresa ostensiblemente la reunión de los poderes territoriales o de cofradía en torno al magistrado; sobrepasa las viejas fronteras intraurbanas y, en los cuadros que lo jalonan o vienen a marcar el itinerario festivo, el repertorio de las tradiciones populares se mezcla con las invenciones de la élite culta.

La procesión tiene su eficacia —sus relicarios y sus triunfos lo prueban—, recuerda que la unión de los ciudadanos detrás de sus magistrados y de sus cruces ha puesto fin a un flagelo, desalentado al enemigo o permitido la victoria. En otras palabras, la procesión, con su orden, con sus estaciones simbólicas, con los cantos que eleva, con el escenario que la rodea, ilustra las ideas-fuerza de la teología ciudadana; persuade a los participantes del hecho de que la ciudad es un bien, según la metáfora de Guillermo de Alvernia, un edificio común de ciudadanos libres y unidos que viven gracias a la concordia en un marco maravilloso. La ciudad, lugar de armonía física y social, triunfa finalmente —la historia cívica lo enseña— sobre los desórdenes y sobre los enemigos. Aplasta a los monstruos —las leyendas lo dicen—, difunde la paz — los frescos de los palacios municipales ofrecen una imagen de ello. Más antigua que Roma, a veces demolida pero siem-

pre reconstruida, la ciudad renace firme gracias a sus poderes tutelares, a la propia virtud, al valor de sus habitantes; hermosa, santa, y cortés, así aparece ella, viva en los juegos de mímica, o inmóvil, esculpida en la piedra, en Pisa y, dos siglos más tarde, en Tolosa.

Todo lleva a creer que los valores ciudadanos siguieron siendo hasta el siglo XVI instrumentos eficaces de adhesión popular a los valores cívicos; porque el tiempo de la fiesta era también el de la misericordia; los exiliados participaban de ese clima de indulgencia y los príncipes dotados de fantasía distribuían fichas que daban derecho a limosnas. Los magistrados sabían recompensar a la multitud; el vino corría profusamente; los pobres participaban, cuando no habían sido expulsados antes de las diversiones; todo en un marco urbano transfigurado por las alfombras de flores, por los toldos o por los baldaquinos.

Dejamos al ciudadano medieval en esta imagen de fiesta. En algún lugar, en la Europa ciudadana del siglo XVI, este —un artesano tal vez, ¿por qué no?— contempla en el centro de la procesión a hombres que desfilando con los ciudadanos, detrás de los funcionarios reales o de los servidores del príncipe, se alejan sin embargo de la ciudad con el pensamiento o con la ambición. Algunos viven en su finca del campo más que dentro de las murallas; otros han hecho construir residencias cuyo estilo suntuoso vuelve sus espaldas a la calle; estos se aíslan en su magnificencia y no tienen ya con sus iguales la familiaridad de antes.

Pero él mismo se ríe de las cruces aldeanas cuando convergen hacia la catedral, juega a ser pastor en su casa de campo, mostrándose duro con los subordinados o con los villanos llegados hace poco a la ciudad. Como los notables con

él, treinta años antes. Ya acomodado, modestamente, pero en condiciones de comer hasta saciarse, sin temer ya a la pobreza gracias a su círculo de amigos y cofrades, con el temor de Dios pero no al tránsito final —ha pagado su cuota— vive en paz dentro de las murallas; tal vez es el primero de su aldea que se ha instalado en la ciudad; poco le importa que los grandes levanten la voz, o que los pobres se vayan un día porque la peste amenaza. Treinta años de vida ciudadana y de contrastes superados son para él una buena fuente de conocimiento, y él cree en la ciudad. Esa es su parte del bien común, fruto de cuatro siglos de acontecimientos. Esa es también su fuerza y la de sus vecinos mercaderes. Ha lanzado a sus hijos por los caminos del mundo...

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Chevaüer, B., *Les bonnes villes de France*, París, 1982.

Cohn, Samuel Kline, *The Laboring Classes in Renaissance Florence*, Nueva York-Londres, 1980.

Histoire de la famille, dirigida por A. Burguiére, Chr. Klapisch-Zuber, M. Segalcn, Fr. Zonabend, París, 1986 (trad. esp., *Historia de la familia.* 2 vol., Alianza Editorial, Madrid, 1988).

Histoire de la France urbaine, dirigida por G. Duby, t. II, *La ville médiévale des Carolingiens à la Renaissance*, ed. de J. Le Goff, París, 1980.

Histoire de la vie privée, dirigida por Ph. Ariés y G. Duby, t. II, *De l'Europe féodal à la Renaissance*, dirigida por G. Duby, París, 1985 (trad. esp., *Historia de la vida privada*, vol. II, Barcelona, 1988).

Le Goff, J., *Pour un autre Moyen âge*, París, 1977; *L'imaginaire médiéval*, París, 1985; *La bourse et la vie. Economie et religión au Moyen âge*, París, 1986 (trad. española *La bolsa y la vida*, Barcelona, 1987).

Little, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economie in Medieval Europe*, Nueva York, 1978.

Muir, Edward, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton (N. J.), 1981.

Rossiaud, J., *La prostitución en el Medioevo*, Barcelona, 1986.

Trexler, Richard C., *Public Life in Renaissance Florence*, Nueva York, 1982.

Weissman, Ronald F. E., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Nueva York, 1982.

Capítulo quinto

EL INTELECTUAL

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

Un aula universitaria en la Alemania del siglo XIV

1. Un hombre nacido entre el año 1000 y el 1400 comprendería los términos mujer *(mulier)*, caballero *(miles)*, ciudadano *(urbanus)*, mercader *(mercator)* y pobre *(pauper)*; en cambio, no entendería el significado de la palabra «intelectual» *(intellectualis)* atribuida al hombre. Para quien asistía a la escuela, el hombre, más que nada, era racional (*animal rationale* y, desgraciadamente, *mortal)*, pero esta era una definición válida para todo el género humano, una definición que venía de Aristóteles. El adjetivo «intelectual» acompañaba a diversos sustantivos, con alguna variante de significado. La «sustancia intelectual» (opuesta a la «sustancia material») era el espíritu o el alma, el «conocimiento intelectual» (opuesto al «conocimiento sensible») era aquel tipo de conocimiento que superaba el instrumento de los sentidos y se orientaba al discernimiento de las formas. Los aristotélicos hablaban también de «placer intelectual» (reservado a los elegidos y muy distinto del «sensual»), de «virtud intelectual» (distinta de la «virtud moral») según el antiguo análisis de la *Etica a Nicómaco*.

¿Tiene este preámbulo una conexión significativa con el tema «el intelectual en la Edad Media»? Sí, sin duda. El moderno término «intelectual», que indica no una cualidad, sino una categoría de individuos, comienza a utilizarse bastante tarde, en la Francia de finales del siglo XIX, con el *Manifesté des intellectuels* (en el que un grupo de escritores se solidarizaba con Zola a propósito del *affaire* Dreyfus). Pero este vocablo tan reciente se presta maravillosamente a nuestro fin, que no es otro que el de identificar cierto tipo de hombre que en los siglos medievales «trabajaba con la palabra y con la mente», no vivía de las rentas de una tierra ni estaba obligado a «trabajar con sus manos» y, en medida variable, era

consciente de su «diferencia» respecto a las otras categorías humanas.

La razón de la adaptabilidad del término «intelectual» a un grupo de hombres «medievales» se encuentra también en un matiz preciso, aunque tácito, de significado del adjetivo «intelectual», utilizado en aquellos tiempos en relación a la virtud, al conocimiento y al placer. En efecto, en todos los contextos citados, «intelectual» significa algo que es considerado como más elevado y de más valor que su opuesto e indica una cualidad indiscutiblemnete positiva. La estima y el juicio de los intelectuales medievales sobre sí mismos tiene este denominador común: su actividad o profesión tiene a sus ojos un mérito particular (aunque a menudo negado por los demás) respecto a las otras actividades o profesiones. Parece, pues, que desde nuestro punto de vista moderno existe legitimidad plena para hablar de «intelectual medieval»: el análisis de la tipología creo que nos ofrecerá nuevas confirmaciones de ello.

Ciertamente, el hombre medieval, para referirse a aquello que nosotros llamamos intelectuales, utilizaba otros términos: es interesante recordarlos, porque nos indican ya distintos tipos de intelectual. Maestro y profesor eran términos idénticos por significado en la sustancia nombrada: se trataba de personas que enseñaban después de haber estudiado; pero resulta curioso que mientras que *magister* indica siempre una cualidad moral elevada y una dignidad indiscutible, *professor* arrastra consigo un matiz irónico dirigido a la vanidad y a la presunción de algunos personajes «que confían demasiado en su saber». Es una connotación negativa que encontramos, por ejemplo, en Abelardo cuando habla de los «profesores de dialéctica», y en Juan de Salisbury, perplejo e irónico frente a su «verbosidad».

«Erudito» y «docto» son términos más neutros, definen a quienes han estudiado en los libros y han acumulado conocimientos. El término «filósofo» es en cierto sentido menos significativo: una leve sospecha de laicidad, respecto a quien estudia principalmente la *pagina sacra*, hace más raro su uso. Filósofos lo son los antiguos, aunque algún personaje con mucho conocimiento reclama el nombre para sí: Abelardo, que se declara «filósofo del mundo» y después «filósofo de Dios», Sigerio y sus compañeros «averroístas» que dicen ser filósofos según un entendimiento muy preciso. Algunos de estos doctos se sienten *viri scientifici* (Bradwardine, en el siglo XIV); muchos se declaran especulativos, es decir, entregados a la más alta actividad humana según la visión platónico-aristotélica; todos se sienten y son llamados hombres de letras.

Hombres de letras es la categoría más amplia y también la menos precisa: eran hombres de letras todos los que sabían leer y escribir, y dominaban el mundo de las palabras (discurso oral y escrito, predicación, lección o tratado), una exigua minoría durante esos siglos frente al vasto grupo de los iletrados (llamados también *idioti*, *simplices*, o *rudes*). «Iletrado» era también un término de significado amplio: comprendía a quien no sabía leer ni escribir (aquellos que nosotros llamamos analfabetos), pero también a otros, aquellos que no conocían el latín, la lengua por excelencia, o lo conocían mal (como los lores ingleses del siglo XIV), es decir, que no lo sabían escribir aunque lo entendían algo.

Una cosa es cierta: el hombre de letras era casi siempre, sobre todo en los primeros siglos después del años 1000, un clérigo, y por ello, durante mucho tiempo, los dos términos coinciden. Isidoro de Sevilla (siglo VII) había sido preciso en la definición, pero vago en la indicación («clérigo es quien se

dedica a la vida religiosa y busca la perfección moral»): pero llegando a los siglos que siguen al año 1000, vemos cómo Giacomo de Viterbo, en el 1200, declara de manera significativa: «a veces cualquier hombre de letras es llamado impropiamente clérigo, por el hecho de que los clérigos deben ser hombres de letras». Un siglo después Conrado de Megenberg, describiendo el ordenamiento escolástico, llama «clérigo» a cualquier miembro del aparato de la escuela, sin distinción de nivel de estudio o de facultad. Pese a estas oscilaciones, o mejor, pese al singular proceso de laicización de la figura, los clérigos se muestran como un grupo bastante distinguible y como una fuerza que en la sociedad de esos siglos dirigía tanto la organización como la discusión.

Puede ser útil distinguir un sentido fuerte y otro débil de intelectual, dos tipos entre los que se extiende toda una gama de actividades que, en justicia, se denominan intelectuales. Llamaremos intelectual fuerte al hombre que no solo lleva a cabo una actividad intelectual, sino que también se dedica a transmitir esa capacidad suya de investigación provista de instrumentos, de un recorrido de desarrollo y de metas bien definidas; es natural que sea, ante todo, enseñante, *magister*, en la escuela de entonces. Un sentido débil de «intelectual» es, en cambio, propio del término aplicado a los hombres que se han servido de la inteligencia y de la palabra, pero que han cambiado a menudo de papel y contexto por su actividad, de un modo que suele revelar cierta indiferencia respecto al fin del propio trabajo. Hombres que han sido diplomáticos, curiales, obispos, escritores *free lance*, preceptores, como Juan de Salisbury y Vicente de Beauvais. En ellos se advierte un menor conocimiento de su «diferencia», ligado precisamente, según pienso, a su condición de no ser

maestros interesados en transmitir, como los artesanos en la tienda, los instrumentos de su trabajo a los discípulos.

Pero puesto que encontramos al intelectual en sentido fuerte y pleno al principio ya de nuestro examen y en un contexto que se puede distinguir muy bien, la ciudad y la escuela, parece útil comenzar nuestra historia desde la Europa posterior al año 1000 y desde su gran transformación.

2. El despertar de la vida ciudadana, un movimiento inverso al que había caracterizado los siglos posteriores al tercero de nuestra era, es seguramente un fenómeno lento, que sin embargo adquiere, en el siglo XII, un perfil tan claro que, no solo los historiadores modernos, sino incluso los hombres de entonces pudieron advertirlo y saludarlo con sentimientos encontrados (complacencia, orgullo, horror), pero siempre como un hecho inequívoco.

En la Europa del siglo XI los centros urbanos eran aún pocos y débiles, y la iniciativa cultural estaba por lo tanto en manos de las abadías y de las pocas catedrales capaces de organizar y gestionar la enseñanza. En la escasez tan tangible de ese siglo aparecen como ejemplares las carreras de Lanfranco de Pavía y del gran Anselmo de Aosta. Lanfranco, nacido poco después del año 1000, había estudiado derecho y artes liberales en Bolonia, y había fundado una escuela en Avranches, Francia. Tras entrar en el monasterio de Bec, en Normandía, dirige allí la escuela que cada vez será más conocida en el mundo cultural de la época (en ella estudia derecho el gran canonista Ives de Chartres): en el 1070 se convierte en arzobispo de Canterbury, y muere en esa sede veinte años después. Se cita de buena gana esta carrera tan típicamente medieval y tan extraña a nuestra mirada moderna, una carrera internacional que se desarrolla en regiones muy

distintas por la lengua hablada y en una época en que las comunicaciones no eran ágiles ni abundantes: sin embargo, la lengua latina y las instituciones monásticas ofrecían, se supone, esa confortante uniformidad de contexto, esencial para un intelectual que también era un organizador.

Leamos este pasaje de Lanfranco: «… cuando el objeto de la disputa puede ser explicado más claramente a través de las reglas del arte lógica, hasta donde me es posible escondo las reglas lógicas en las fórmulas de la fe, porque no quiero parecer más fiel a este arte que a la verdad y a la autoridad de los Santos Padres…». En esta actitud, que no sería generoso definir solo como prudente, podemos percibir, junto a los primeros y tímidos intentos de una confianza sustancial en la fe, el sustrato profundo y vivo de la vida monástica. Esta se distingue de esa otra que en breve hará su aparición, la cultura de la escuela ciudadana, también a nivel teórico: mientras que el problema de esta última será *certificare fidem*, los monjes parecen empeñados en *clarificare fidem*.

Pero no podemos sustraemos a la impresión de que la carrera, de por sí interesante, de Lanfranco prefigura la más conocida y prestigiosa de Anselmo de Aosta. Anselmo se convierte en prior en 1063 y en abad en 1078 en el mismo monasterio de Bec fundado por el caballero normando Herluino. También él llegará a Canterbury como arzobispo (1093), en plena lucha de las investiduras entre el rey inglés Enrique Beauclerc y el pontífice romano Pascual II. Sería difícil definir a Anselmo como un intelectual: en él el ambiente sereno del claustro y su atmósfera de meditación prevalecen sobre la indagación. ¡Pero cuántos rasgos de «intelectual» poseía este santo, monje y arzobispo! Ante todo, la necesidad de encontrar en la fe «una inteligencia»; luego la de comunicar a sus monjes, sus hermanos y a la vez sus discípu-

los, un instrumento que sin duda era intelectual y cultural; y también la forma de una de sus obras mayores, el *Monologion*, estructurado como una *disputatio*; en fin, la honestidad intelectual de buscar una confrontación cerrada y apasionante como esa con el ignorante del *Proslogion*.

Pero la fe es un hecho individual y que en sí no puede transmitirse: ligada a este carácter de la meditación anselmiana se encuentra la cualidad esencial de su enseñanza, que la distingue de la de los maestros de las escuelas ciudadanas incipientes. Anselmo, en la caima del monasterio, enseña a discípulos que son también hermanos; entre enseñante y alumno no existe esa relación económica que, en cambio, está presente fuera del claustro, una relación «real» entre quien da y quien recibe. La búsqueda de Anselmo se asemeja todavía mucho a una oración: es un ejemplo de meditación tácita, hecha para sí y comunicada luego en las páginas a los hermanos.

Roscelino es un contemporáneo de Anselmo, más joven que este, pero la relación con sus alumnos (enseñó en Compiégne, Tours y Loches) debía de ser muy distinta por lo poco que sabemos de él. Obispo de Soissons y luego arzobispo de Reims, maestro de ciudad, no conserva ninguna relación de familiaridad con su alumno más dotado, Abelardo, como advertimos por una carta bastante dura y extraña: Abelardo había sido un simple y, probablemente, poco querido alumno de pago.

La escuela catedral de Tours era, precisamente, una de las escuelas que desde finales del siglo XI testimoniaban de forma positiva el activismo del episcopado francés: frente a una Alemania poco menos que vacía y frente a las regiones italianas todavía poco desarrolladas, las escuelas de Laon, Reims, Chartres, Orléans, Tours y París ofrecían un cuadro muy

diferente, a lo que contribuían la paz garantizada por los Capetos y el extraordinario desarrollo económico de la «dulce región de Galia». Cada centro brillaba por el estudio de una disciplina particular: se iba a Laon para instruirse en Teología (sin perjuicio de desilusionarse como le sucedió al inquieto Abelardo); se aprendía en Chartres la lectura *physica*, esto es, la combinación de la filosofía natural y de la *pagina sacra*; en Orléans se estudiaba a los poetas; en París, retórica, dialéctica y teología.

La estructura y la vida de las ciudades estaban regidas ya por un trabajo especializado y subdividido: la enseñanza era uno de esos trabajos, a la par que las actividades artesanales y comerciales. Se hacía necesaria, pues, una definición precisa de ella, que tendrá lugar a través de una indicación de las tareas, de las ventajas, de las áreas en que esta actividad podía ser ejercida, del ritmo de trabajo del docente y del estudiante. Un ejemplo: Abelardo, en una de sus primeras estancias en París, para evitar más *querelles* va a enseñar al monte de Santa Genoveva (adonde volverá años después ya maduro, famoso e infeliz), apenas fuera de la jurisdicción del *scolasticus*. A este le encargaba el arzobispo conceder la *licentia docenti* (gratuitamente, es cierto, pero siempre que se cumplieran unos requisitos indispensables).

En un contexto semejante, que cambia con la creación de nuevos centros, con las nuevas concesiones de *status* social y jurídico a maestros y estudiantes, pero también con una creciente rigidez en las estructuras, nacerá la universidad. El primer momento de disciplina de ese crecimiento es el dictado por el Concilio de Letrán (1179) que establece que todo capítulo de catedral tiene el deber de tener una escuela, pero otras «cartas» señalarán, en los distintos centros el desarrollo de esta nueva institución: algunas de esas cartas revelan

la voluntad de la Iglesia de mantener sobre esta actividad el monopolio, otras la resistencia de los maestros y de los alumnos. Todo esto generaba tensión: cuando en 1200 el papa y el rey acordaron equiparar el estudiante al clérigo, los tumultos que habían ensangrentado las calles y las tabernas entre la iglesia de Saint-Germain-des-Prés y el río se aplacaron. Como sucede a menudo, las «cartas» y las leyes, regulando, apagan el impulso vital de un fenómeno espontáneo, y más tarde algunos, dándose cuenta de ello, lamentan esa primera fase desordenada y vital. Cincuenta años después el canciller Felipe de Gréve escribirá: «antes, cuando cada maestro enseñaba por su cuenta y de la universidad no se conocía ni siquiera el nombre [...] había amor por el estudio. Ahora [...] las lecciones son escasas, la enseñanza se reduce a muy poco y el tiempo sustraído a las lecciones se consume en discusiones vanas...».

Si repasamos el contexto doctrinal en el que se movía nuestro intelectual de mediados del siglo XII al siglo XIII, vemos que el ambiente material se presenta más diferenciado de un centro a otro, dadas las conexiones que la escuela debía tener con los distintos poderes políticos (el rey de Francia, en París, el emperador, en Bolonia, el papado, en todas partes), mientras que el recorrido doctrinal tiene un desarrollo más homogéneo y presenta una tendencia más uniforme en las distintas universidades. Esto afecta a la evolución de la figura del maestro y a las de sus competencias.

Las diferentes disciplinas se organizaban según la antigua estructura de las siete artes liberales: el trivio (gramática, lógica, retórica) y el cuadrivio (aritmética, geometría, música y astronomía). Esta «vía del saber» se consideraba el preámbulo de la máxima expresión del conocimiento humano, es decir, de la doctrina de salvación del/alma, la teología. Pero la

relación con esta nunca fue tan lineal como se la presenta en la clásica relación entre *domina* (la teología) y *ancillae* (las demás disciplinas). En todo caso, si aprender y enseñar la teoría se consideraba el fin y la coronación de la doctrina y de la carrera del intelectual, de hecho y, en algún caso, muy pronto, las disciplinas que pertenecían a los cursos preparatorios (las disciplinas de las artes, la medicina y el derecho), salieron del seno de la enseñanza propedéutica y se hicieron autónomas. La ampliación y la «liberación» de las disciplinas tiene lugar bajo la presión de dos fenómenos: por un lado, los contenidos de cada ciencia del trivio y del cuadrivio se multiplican con la multiplicación de las fuentes, por otro, es la misma estructura «septúplice» la que estalla y se fragmenta en nuevos campos de investigación.

3. Precisamente en los albores de esa época, en la primera mitad del siglo XII, una figura, Abelardo, responde a casi todos los requisitos del intelectual «fuerte». Queda como ejemplar una declaración suya contenida en su autobiografía, la *Historia calamilatum mearum* (y advirtamos de paso que escribir una autobiografía era también un fenómeno, si no único, raro). La declaración dice así: «fue la extrema pobreza en la que vivía lo que me empujó a abrir una escuela [...] y así, recurriendo al único arte que conocía, en vez de trabajar con las manos, saqué provecho del trabajo de la palabra». Abelardo alude aquí a su trabajo en la escuela del Paráclito, fundada cerca de Troyes, donde enseñó las dos disciplinas que más le apasionaban, la lógica y la teología.

Este bretón testarudo se había hecho conocer muy pronto: dejando su derecho de primogenitura y con ello su carrera de caballero, se había lanzado con pasión ya polémica al estudio de la lógica, a la que llamaba con Agustín «la ciencia

de las ciencias». Ejemplares para el estudio de la figura del intelectual en el siglo XII, época de «renacimiento», son los primeros pasos de su carrera, subrayados por su carácter tenaz y por sus posiciones siempre originales: nos encontramos, pues, en la feliz situación de poder estudiar, más allá del personaje, un tipo. El lenguaje de la autobiografía es militar, como ya se ha notado: quiere «expugnar la fortaleza de los estudios, París», se prepara para asedios continuos a escuelas y cátedras, estudia y lleva a cabo «estrategias diversas», como el acercamiento gradual a partir de Melun y de Corbeil al centro anhelado, la nueva Atenas. Pero si en el relato el lenguaje es, a menudo, de caballero, el comportamiento, como hemos visto por la frase escrita a propósito del Paráclito, es más bien de mercader: igual que este vendía su tiempo (conocemos las luchas que precedieron al reconocimiento de la ética del mercader), el maestro vendía su saber. Pero tiempo y ciencia eran dones de Dios, le pertenecían: el maestro de ciudad tuvo que luchar para imponer el prestigio de una enseñanza que despertaba la desconfianza contra una doctrina impartida sin la protección monástica.

Muchos sucesos de la dramática vida de Abelardo pueden servir para ilustrar esas características que consideramos ligadas a la figura del intelectual «con dedicación plena». Subrayemos algunas de ellas. Ante todo, la aptitud y el talento para la critica, que ejerció en distintos campos, desde la famosa «cuestión de los universales» contra el viejo maestro Guillermo de Champeaux, hasta la crítica sobre el texto, que a veces lo expuso a auténticas riñas (por ejemplo con los monjes de San Dionisio, a propósito de la identificación del patrón), pero que más a menudo lo llevó a análisis magistrales, como el del prólogo del *Sic et non*, donde son enunciadas las reglas de la interpretación de las «discordancias». El mis-

mo método le guía al sutil pero no precario acuerdo entre cristiano y filósofo en el *Diálogo*, la última de sus obras.

Junto a estas dotes tenemos que poner su apasionada y continua dedicación a la enseñanza, y el empeño por comunicar sus ideas y lecturas. Recordemos solo un ejemplo, el más significativo: enfermo, cansado y desilusionado, en Cluny, según el abad Pedro el Venerable, «seguía enseñando, escribiendo y dictando». Así había hecho en los años jóvenes y felices de París y en los fervientes y fatigosos del Paráclito. Pero Abelardo posee otra característica del intelectual de raza: en todos los campos y los momentos de su enseñanza, lo que tiene más presente es el método de investigación y no el objeto a investigar, el recorrido teórico del análisis y no el tema en concreto. Le caracteriza una enorme confianza en el método de investigación (que es racional y, en teología, analógico), así como el conocimiento de no poder alcanzar la verdad, «sino solo su sombra, la verosimilitud»: «en todas las cosas que expongo no pretendo definir la verdad, sino solamente mi opinión».

Algo une y algo separa a Abelardo de Juan de Salisbury, al que podríamos definir como intelectual «débil» o «incompleto». Los une la gran devoción del discípulo Juan hacia el maestro, y la influencia íntima de ideas y de lenguaje que encontramos en las páginas de este inglés desencantado. Pero el siglo XII, en su segunda mitad, había asistido a un gran cambio: la biblioteca del hombre docto se había ampliado con el «retorno de Aristóteles» (primero a través de las traducciones del árabe y después del griego) y empezaban a llegar los textos de la ciencia y la filosofía musulmana. Ya se podía entrever cómo seria el futuro cuadro del saber (y cuáles sus problemas) a finales del grandioso proceso de enriquecimiento y transformación. Incluso el París visitado en

1136 por el discípulo Juan, «ávido de conocimientos», no era ya el que Abelardo vio con veinte años: las escuelas se habían instalado en el «claustro», en la lie y en la orilla izquierda (allí enseñaba Adán de Petit Pont, Abelardo en el monte de Santa Genoveva, los de la escuela de San Víctor en la abadía). En la escuela frecuentada por Juan había gente ilustre: Otón de Frisinga, Arnaldo de Brescia; muchos serían obispos y hasta había un futuro pontífice, Ronaldo Bandinelli. Pero la vida política le esperaba a nuestro inglés: el rápido y posterior retomo a la Atenas del Norte le desilusionó. Su declaración es significativa: «tuve el placer de volver a ver a los viejos amigos y condiscípulos entretenidos aún en el estudio de la lógica [...] y de medir con ellos los respectivos progresos [...] pero pronto advertí que no habían progresado ni siquiera en una pequeña proposición».

¿Son estos los mismos personajes que Juan cita en otra parte, esos «profesores que desdeñan y recompensan mal la devoción de un amante de la filosofía», como era él? En cualquier caso, es evidente la brecha que existe entre el intelectual que enseña y el que, después de los estudios, practica la vida real y se dedica a la política. Pese a su «devoción» el juicio de Juan es duro y expresa bien el malestar hacia una cultura que le parece hecha preponderantemente de palabras, de análisis sin verificación y de abstracciones. Secretario de Tomás Becket y testigo de sucesos dramáticos, Juan encontró poco tiempo para cultivar sus queridas *litterae*, un ideal de cultura que se inspiraba en el de Cicerón y, a su pesar, se dedicó a los asuntos curiales y políticos con asiduidad. El fin superior que unifica sus «dos vidas» se encuentra en el ideal de «servicio», que da sentido a la actividad cotidiana del político (a veces envilecedora, confiesa Juan) y la eleva a la reflexión filosófica. El *otium* ciceroniano, para este discí-

pulo tan dotado que no se convirtió en maestro, era el equivalente de esa paz que otros buscaban en el claustro.

Antes de dejar el siglo XII, unas palabras, o mejor una pregunta sobre otro gran personaje, necesariamente en la sombra para nosotros, pues sabemos poquísimo de él: Arnaldo da Brescia, discípulo también de Abelardo, cuya honestidad intelectual atestigua claramente Juan de Salisbury. ¿Es un intelectual Arnaldo? Las fuentes dicen poco sobre su actividad docente en el monte de Santa Genoveva y solo nos permiten suposiciones. Ciertamente es «un hombre que habla de cosas que se adaptan muy bien a la vida cristiana, pero que disgustan a quienes son cristianos solo de nombre». Su actividad de reformador difícilmente puede separarse de su enseñanza a los estudiantes pobres, «junto a los cuales mendigaba para poder vivir».

4. A menudo los grandes maestros de la universidad del siglo XIII han sido vistos más como oficiantes de la cultura, como ministros de culto, que como combativos intelectuales y tenaces hombres de pensamiento y acción, lo que fueron en realidad.

Sobre las universidades de los siglos XIII y XIV sabemos mucho, pero no todo lo que querríamos. Bastante, sin embargo, para poderlas definir como contextos de trabajo ambivalentes y ricos en contradicciones, aspecto que tal vez no perjudicaba la actividad de los maestros. Vale la pena tener presente el carácter «temporal» de los gremios universitarios que se configuraban tomando como modelo los artesanos, aunque eran sustancialmente diferentes: los estudiantes solo pertenecían temporalmente al gremio, y provenían de las

más variadas regiones de Europa (para entenderse las distintas *nationes* estaban obligadas a utilizar el latín).

Entre las figuras que pertenecen a este contexto, quizá uno de los más conscientes de eso que hemos denominado «diversidad intelectual» es precisamente Buenaventura de Bagnoregio, jefe del ala más conservadora de los teólogos que se opone tanto a los maestros de la facultad de las artes como a Tomás. Pese a que filósofo significaba por entonces Aristóteles, a quien Buenaventura juzgaba peligroso para la cultura cristiana, este reconocía que la investigación intelectual, filosófica y científica era legítima (en la medida, bien entendido, en que se dejaba «reducir» a la verdad teológica). Respondiendo a algunas cuestiones sobre el trabajo de los franciscanos, dice:

Si tuviésemos que vivir del puro trabajo manual, estaríamos hasta tal punto preocupados por el trabajo a realizar que no podríamos cuidarnos de los asuntos ajenos, ni celebrar dignamente los oficios divinos ni dedicamos con igual libertad a la oración [...]. En realidad, menos los enfermos, todos nosotros trabajamos: *algunos estudian para instruir a los fieles*, otros celebrando el oficio divino y recitando las alabanzas de Dios, otros recogiendo limosnas para el sustentamiento común, otros desempeñando con libre obediencia los trabajos domésticos...

Curiosa y significativa su actitud ante un problema espinoso para los intelectuales de todas las épocas: ¿se deben prestar los libros? Con una pedantería no exenta de astucia, observa:

Puesto que ignoramos los secretos del corazón humano, es índice de ligereza interpretar del peor modo lo que a veces puede ser hecho incluso con buena intención y sin culpa [...]. Así, el no prestar los propios escritos a otros puede ser una acción tan condenable como irreprensible [...]. Señal es de prudencia no prestar a otros un escrito del que se tiene continua y frecuente necesidad, porque nadie está obligado a proporcionar a otros cosas no necesarias descuidando sus intereses. No dar libros en préstamo no es condenable cuando uno tiene frecuente aunque no constante necesidad de su volumen y no puede estarse sin él mucho tiempo. Porque sucede que muchos son muy diligentes en pedir, pero lentos en restituir [...]. A veces, quien tiene en préstamo un libro se lo pasa a otro sin pedirle permiso a su propietario, y ese otro a un tercero, de modo que al final el

propietario no sabe ya a quién reclamárselo y la cadena de los préstamos se aleja hasta tal punto de él que nadie responde ya personalmente del libro recibido.

La oposición trabajo manual-trabajo intelectual retoma a las páginas del gran contemporáneo de Buenaventura, Tomás de Aquino, maestro también en París. Hay que tener en cuenta que «trabajar con la inteligencia» es para Tomás, dentro de la orden dominica a la que pertenece, sobre todo «enseñar a predicar», pero algunas observaciones sobre la diferencia entre ambas actividades y sobre la jerarquía implícita que las gobierna pueden ser extendidas a nuestro tema del intelectual puro y de sus relaciones con la sociedad:

> Todos los que encuentran de qué vivir de una forma que no sea el trabajo manual, *no están obligados a trabajar con las manos*; de otro modo, todos los ricos, tanto clérigos como laicos, que no trabajan con las manos estarían en estado de condenación, lo que es absurdo.

Tomás observa además que

> a veces es mejor trabajar con las manos y otras no. En efecto, cuando el trabajo manual no aleja de una obra más útil es mejor trabajar con las manos [•••] *cuando, en cambio, el trabajo manual impide llevar a cabo una obra más útil*, es mejor abstenerse, como se deduce de la glosa al pasaje de Lucas, IX, «deja a los muertos sepultar a los muertos» [...] y como resulta del ejemplo de los apóstoles, que dejaban de trabajar cuando tenían la oportunidad de predicar. Y el trabajo manual representa ciertamente mayor impedimento para los modernos predicadores que para los apóstoles, a quienes la ciencia de la predicación se les había dado por inspiración: los modernos predicadores, en cambio, tienen que prepararse para la predicación con un estudio continuo [...], para alguno es un deber público dedicarse a la lectura enseñando o aprendiendo en las escuelas, como hacen los maestros y los estudiantes religiosos o seglares [...]. Análogamente, para alguno es un deber público ocuparse de la palabra de Dios, predicando públicamente al pueblo [...]. Cuantos desempeñan estas actividades espirituales como un oficio público, legítimamente aceptan el alimento que reciben de los fieles a cambio de su trabajo, porque sirven al bien común.

En las páginas de Buenaventura y de Tomás está implícita, aun considerando la cautela de sus declaraciones, la sensación de distancia que separa las dos actividades humanas. En la realidad sabemos que se trataba, no obstante, de dos

grupos de hombres, los que trabajaban y los que estudiaban. La separación era subrayada por los eruditos: solo hay que elegir una amplia gama de actitudes, que va desde las más explícitas y desdeñosas, como las de Guillermo Conches, que ya en el siglo XII tachaba de «cocinero» a quien no tenía capacidad para estudiar, Alberto Magno, que llamaba «bruto» a quien no entendía, y Roger Bacon (¡también él!) que hablaba de *ventosa plebs*, hasta la condescendencia bonachona de Bartolomé Anglico que afirmaba escribir también para los *rudes ac simplices*. La convicción de fondo es la expresada con jocosa brutalidad por los estudiantes en el *Carmina Burana*: «El iletrado es como un bruto, sordo y mudo ante el arte». El fundamento teórico se encontraba en el atributo «racional» presente en la definición de hombre aceptada por todos que, expresando la diferencia con las otras especies animales, exigía que esa diferencia fuese cultivada.

Se debe a Tomás una operación intelectual de gran importancia histórica, un análisis de maestro que, sin embargo, ve muy claro el cuadro real del mundo exterior a la escuela. Su confianza en la razón y en el modelo aristotélico de ciencia le impulsa a modelar paradójicamente la teología (que era *domina*, es decir, reina de las ciencias) sobre la estructura que Aristóteles había señalado como típica de la *ciencia en sí*. Esta es un procedimiento riguroso, construido según normas inequívocas que, partiendo de principios evidentes, llega a conclusiones que amplían el conocimiento. La operación, a primera vista teórica y escolástica, pertenece en cambio a un proyecto más vasto y «real», que afectaba a la sociedad entera. Afirmar que la teología era una ciencia (o una casi ciencia) era afirmar la posibilidad de enseñarla incluso a quien no creía en la *sacra pagina*: se podía esperar, pues, convertir

con los medios de la razón a los infieles (especialmente a los musulmanes, los rivales inmediatos).

El clima histórico y el contexto universitario en los que vive Tomás están candentes: las órdenes mendicantes no habían nacido en la universidad, pero se habían insertado en ella con una solidaridad bastante parcial hacia la corporación ya surgida. De ahí la oposición a las huelgas, la negativa a recibir honorarios, el mayor respeto a los superiores de la orden que a las decisiones de la universidad. Todo esto se encuentra en una carta que los maestros «seculares» (es decir, no pertenecientes a la orden de los dominicos ni a la de los franciscanos) escribieron en 1254, lamentándose de que la multiplicación de maestros «regulares» (es decir, sujetos a una regla) tenían consecuencias peligrosas. Las cosas empeoraron hasta tal punto que, pese a los intentos de compromiso patrocinados incluso por el papa, los maestros «seculares» rehusaron obedecer y fueron excomulgados: durante algunos años la universidad quedó bloqueada.

En este clima de contienda institucional y cultural vive también Roger Bacon, tan distante de Tomás en muchos aspectos. Sus objetivos polémicos son el franciscano Alejandro de Hales y el dominico Alberto Magno, maestro de Tomás: los critica con acritud por su «ignorancia de la filosofía natural y porque sus libros están llenos de infinitas falsedades y tonterías». No son acusaciones dictadas por la envidia académica. Es difícil encontrar en la Edad Media una idea más clara y operativa de la función social de la «sabiduría cristiana»: la «república de los fieles» es para Bacon un todo orgánico y una sociedad unitaria en expansión incluso física, «hasta que los griegos y tártaros se conviertan y los sarracenos sean destruidos». Así, en la utopía baconiana retoma con fuerza la idea de una dirección única del poder y de la

ciencia, dirección impresa por el pontífice que realiza el designio divino. Pero en esta concepción tan tradicional entran de forma brusca elementos nuevos: el primado del conocimiento que será capaz de instaurar incluso una moralidad nueva y de reformar los tiempos corruptos; el conocimiento de las lenguas, necesario para volver a recorrer el camino de la revelación divina de la sabiduría (al pueblo judío primero, a los filósofos griegos y árabes después); el puesto central de la matemática opuesta a la lógica (que le parece «frágil y equívoca»); la importancia de la *scientia experimentalis*, que «hace evidente las cosas no con argumentos verbales y sin la cual no se puede alcanzar tampoco la perfección filosófica». Este intelectual solitario y perseguido tenía, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, vivo interés por el mundo de las cosas y de los hombres: juzgaba importante que «la comunidad de los fieles fuese guiada en las cosas terrenas y útiles para la persona [...] para conservar la salud del cuerpo, una larga vida y los bienes materiales», y fantaseaba sobre vehículos más veloces, conservación de alimentos y aumento de la productividad agrícola, a menudo con impresionante previsión.

Buenaventura y Tomás, dos santos de la Iglesia, y Bacon, un fraile perseguido, son tres ejemplos de la *intelligentzia* del siglo XIII: los une la consciencia de hacer un trabajo distinto al que sustenta a la mayor parte de los hombres; los distingue la variedad de los proyectos de transformación de lo real (religioso, político y cultural) que los tres confían sobre todo a la fuerza del conocimiento y de la palabra. Intelectuales «fuertes», siempre aspiraron a la transmisión de sus teorías: Bacon con su (nunca realizada) enciclopedia soñaba una extensión de sus ideas superior a lo que permitían las lecciones universitarias.

5. En 1255 las obras de Aristóteles entraron oficialmente en la facultad de las artes de París: poco después, el estudio de los comentarios del árabe Averroes injertó en la temática de la filosofía cristiana un proceso nuevo y sospechoso para la mayoría. Esto sucedía principalmente por dos motivos: la transformación de las artes, de facultad preparatoria donde se enseñaba el método dialéctico (necesario para los estudios superiores de filosofía y derecho) en facultad autónoma de hecho, orientada a la investigación filosófica (y lo que más cuenta, en facultad cada vez más consciente de su independencia científica); y el carácter del sistema averroísta, extraño a la tradición cristiana de origen agustiniano.

Dentro precisamente de este sistema se encontraron los estímulos para diseñar una nueva figura de intelectual cuyo perfil teórico y cuya función en la praxis de la enseñanza contrastaban fuertemente con la imagen tradicional del maestro (incluso con la de los tres grandes a quienes nos acabamos de referir).

¿En qué consiste la diferencia más notable? Pienso que en un singular momento de autoconsciencia profesional: Sigerio de Brabante, Boecio de Dacia («averroístas», les llamaremos incluso nosotros, con un término que es discutible) intentan hacer coincidir por vez primera el proyecto ideal del filósofo con la profesión cotidiana en la facultad de las artes. Sigerio escribe: «deber del filósofo es explicar la enseñanza de Aristóteles, no corregir o esconder su pensamiento, aun cuando sea contrario a la verdad (teológica)». Esta simple afirmación distingue de la manera más clara (y más moderna, es decir, más cercana a nuestro punto de vista) los diferentes ámbitos profesionales y de investigación. Una concepción que no podía ser aceptada por quienes compartían con

la tradición la idea de la cultura cristiana como unidad global.

El contraste se hará evidente con la condena de 1277, en la que muchas tesis surgidas de las artes y propias de la enseñanza aristotélica-averroísta (por ejemplo, la eternidad del mundo y la unidad del intelecto humano) fueron censuradas por el obispo Tempier. Esta condena afectaba a una dirección que tenía connivencias incluso en la facultad de teología: hasta Tomás de Aquino se vio implicado. Pero todo esto pertenecería más a la historia de las ideas que a la del intelectual si no encontrásemos entre las tesis condenadas proposiciones como estas: «no hay condición de vida más excelente que el dedicarse a la filosofía» o «sabios, en este mundo, solo son los filósofos».

Nace, fundada en la meditación de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles, una nueva figura de hombre: «su placer consiste en la especulación, y este placer es tanto mayor cuanto más nobles son los objetos del intelecto. Por eso el filósofo vive una vida llena de placer». El filósofo es el verdadero noble: «Según la perfección de la naturaleza humana, los filósofos que contemplan la verdad son más nobles que los reyes y los príncipes». La presión de los tradicionalistas y de la mayoría contra este nuevo tipo de profesor que «en el conocimiento de la verdad encontraba una auténtica fuente de gozo» fue fuerte. Hombres de este tipo parecían extraños y peligrosos. Hay amargura en las palabras de Jacobo de Douai: «muchos creen que los filósofos que se dan al estudio y a la contemplación filosófica son hombres malvados, incrédulos y no sometidos a las leyes, y que por lo tanto pueden ser expulsados legítimamente de la comunidad —así dicen; y a causa de ello *todos los que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son difamados y puestos bajo sospecha*».

«Verdadera felicidad que por contemplación de la verdad se adquiere»: en puro estilo «averroísta», según el *Convivio* de Dante, esta es la meta de la filosofía. Dante estaba muy lejos sin embargo de compartir las tesis metafísicas de esa corriente. ¿Podemos encontrar en él esas características que hemos considerado esenciales para la definición del intelectual?

Por muchos motivos la gran figura de Dante se nos aparece como la del intelectual que hemos convenido en llamar «débil»: es decir, un hombre que ha trabajado con la inteligencia y la palabra no en una sede propia, no en un contexto donde le habría sido posible transmitir además de sus ideas los instrumentos de su trabajo (como hacía el maestro con su discípulo en la escuela). Continua y dolorosa (y por lo tanto significativa para nosotros) es su conciencia de no estar en su «sede natural», de estar en otro sitio, «fuera de lugar», donde no le está permitida la expresión más plena de su inteligencia:

> puesto que los ciudadanos de la bellísima y famosísima hija de Roma, Florencia, tuvieron a bien expulsarme de su dulce seno [...], por casi todas las regiones por donde se extiende esta lengua, peregrino, casi mendigando, he andado [...]. Verdaderamente he sido nave sin vela y sin gobierno, llevado a distintos puertos y orillas por el viento seco que agita la dolorosa pobreza.

Podemos encontrar confirmación de este aspecto del personaje Dante también en su inscripción en el gremio de los médicos y de los boticarios: la participación en la vida política que para el intelectual pasaba *naturaliter* a través de su actividad de enseñante, solo era posible para él mediante un acto convencional, la inscripción en un registro esencialmente ajeno a él.

Intelectuales y política: he aquí una relación que se impone a nuestra observación. Y ante todo tendremos presente que «hacer política» significaba a menudo para el intelectual

medieval, una elección entre las dos máximas expresiones del poder: papado o imperio.

6. *Magister* no fue nunca uno de los grandes intelectuales del siglo XIV, el inglés Guillermo de Ockham. Había estudiado en el convento franciscano de Oxford, donde luego alcanzó el grado universitario de bachiller, primer paso de la carrera. Como tal redactó, era la norma, un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Cuando, en 1324, fue llamado a la sede pontificia de Aviñón para disculparse de algunas tesis contenidas en él, era ya autor de grandes obras lógicas que consolidaban y organizaban la doctrina nominalista nacida en el siglo XII. Pero no era este obviamente el objeto de las acusaciones: la lógica era una disciplina de las artes y como tal no tenía que ver directamente con la posición en materia de fe y de disciplina religiosa. Resulta, sin embargo, difícil sustraerá la impresión de una conexión interna entre los dos campos del saber que Ockham cultivó ampliamente en su vida: en efecto, el nominalismo había llevado a la abolición de las *res* universales, de las estructuras generales que condicionaban incluso el plano divino de la creación. En Ockham Dios vuelve a ser el omnipotente, creador no según planos preestablecidos, sino por fuerza de una voluntad absoluta y libre. Esta inspiración, que encuentra sus raíces también en el franciscanismo místico e individualista, recorre toda la obra del filósofo inglés. Los escritos políticos pertenecen a la segunda mitad de su vida, posteriormente a su fuga de Aviñón siguiendo al emperador Ludovico el Bávaro, primero a Italia y luego a Baviera. En estos escritos domina la idea de la Iglesia como «congregación de fieles» privada de poder y de riqueza, atenta solo a los valores evangélicos; páginas que

sin duda pueden ser leídas también como una reivindicación de la autonomía del imperio.

Para Ockham al poder secular le corresponde el cuidado de los cuerpos y de los bienes terrenos y su fin, en cierto modo negativo, es el de mantener un estado no conflictivo entre los individuos: para hacer esto se recurre a medios preventivos y represivos de naturaleza política y física. En esta visión no hay espacio para ninguna idealidad política: el gesto de Ockham que da la medida de su compromiso político es la fuga de Aviñón más que la entrega a la causa imperial. La utopía religiosa, una Iglesia pobre, un pontífice no soberano, sino padre de los fieles son, en cambio, motivos dominantes en el pensamiento de este gran franciscano, que demuestra basándose en las escrituras que «el imperio no deriva del papado» y que «todo argumento dirigido a sostener la dependencia del poder civil respecto al pontífice es sofístico».

Teología y pasión política se unían en una postura nítida y consciente: «contra el pontífice [era Juan XXII] "hice mi rostro como de pedernal" (Isaías 50,7) de manera que mientras tenga manos, papel, pluma y tinta nada me podrá apartar de la crítica de sus errores: ni la falsedad y la infamia arrojadas contra mí, ni cualquier tipo de persecución, que puede afectar a mi cuerpo, pero no mi persona; ni el gran número de partidarios del pontífice...». Así concluía su *Carta a los hermanos*: «creo haber contribuido en estos últimos años a cambiar las costumbres de mis contemporáneos mucho más que si hubiese mantenido con ellos una conversación de años y años sobre la misma cuestión [...]. Este es un tiempo de prueba en el que los pensamientos de muchos se hacen evidentes». Nosotros podemos añadir que era ya una época de opciones, y el intelectual Ockham era muy consciente de ello.

John Wycliff: he aquí un intelectual que, algunas décadas después, eligió como Ockham un compromiso político de lo más incómodo. Vale la pena repasar la carrera de este profesor de lógica y teología de Oxford que, en 1372, entra al servicio de la corona de Inglaterra y cambia de género literario con sus dos grandes obras sobre el poder (divino y civil) en las que, sosteniendo la autonomía del poder civil respecto al eclesiástico toma de hecho partido por su soberano. Es comprensible, pues, que el papa, condenando los dos textos con una bula, haga referencia a una semejanza «con las perversas tesis de Marsilio de Padua». Poco tiempo después, Wycliff comienza también su obra de reformador, organizando el grupo de «sacerdotes pobres» que difundían en inglés las tesis (escritas por el maestro en latín) sobre la «pobreza de Cristo y de su Iglesia». La revuelta de 1381 volvió a Wycliff sospechoso incluso para los laicos que antes le apoyaban contra el papado: el programa de los «sacerdotes pobres» no agradaba a los lores que lo encontraban demasiado semejante a las reivindicaciones de los sublevados. Los últimos años de Wycliff, sospechoso y marginado, son solitarios, pero la tácita protección de la universidad de Oxford aleja de él activas persecuciones. Ejemplar carrera, una de las pocas vidas medievales de las que nos parece poseer la clave, ya que los nudos teóricos importantes de la filosofía de Wycliff empiezan a operar muy pronto en la realidad. El realismo filosófico le dicta el concepto de «Iglesia invisible» (contrapuesta a la Iglesia visible y corrompida de Roma); el análisis del dominio divino (el único verdaderamente completo y pleno), es utilizado como «medida» para indagar los distintos tipos de dominio humano. Y significativamente, con una deducción lógica y teológica al mismo tiempo, Wycliff declara que el único poder humano legítimo desde el momento en que se

asemeja más al divino es el que se realiza a través de la «participación de los bienes», es el estado comunitario. El corolario es la adhesión del maestro de lógica a la revuelta de los campesinos que cantaban: «cuando Adán labraba, cuando Eva hilaba, ¿dónde estaba el barón?».

De este paso de la teoría a la praxis política y de la necesidad de fundamentar filosóficamente con rigurosos instrumentos conceptuales todo análisis, incluso el que se refiere a su mundo contemporáneo, Wycliff está persuadido: «mi análisis es válido también para los políticos corrientes, ya que los principios del conocimiento del poder divino y de la posesión son útiles también en la aplicación al mundo de las criaturas». Y no obstante, como raramente sucede en los textos de la escolástica, Wycliff, preocupado por la eficacia de su discurso, no olvida el aspecto retórico y persuasivo de la palabra: «¿qué motivos hay para mantener a un gordo sacerdote mundano en el fasto y en el orgullo, para regalarle hermosos caballos, sillas elegantes y adornadas bridas que campanillean a lo largo del camino, lujosos hábitos, qué motivo hay, digo, para que los pobres soporten, en cambio, el hambre y el frío?».

El año de la revuelta de los campesinos es también el de un fastuoso matrimonio real: Ricardo II de Inglaterra se casa con Ana de Bohemia, y muchos checos estudiantes en Oxford están presentes en las bodas. De regreso a su patria llevarán con ellos los textos y las ideas de Wycliff. Hus, a finales de siglo, anotará de su puño y letra con entusiastas comentarios el manuscrito *De dominio*; Jerónimo de Praga declarará que el *Dialogus*, otra obra del inglés, es la raíz del verdadero conocimiento.

El contexto social y cultural de la Bohemia de principios del siglo XV, en el que viven Hus y Jerónimo se caracteriza

por fuertes tensiones. Después de 1378, año del cisma, se habían abierto graves heridas: el rey y la población checa se mantenían neutrales en la contienda entre los papas y apoyaban a los cardenales partidarios de una reforma de la Iglesia, mientras que el arzobispo y la población alemana se alineaban con el romano Gregorio XII. La oposición se vivió intensamente también dentro de la universidad, dividida en *nationes* entre las que, ya en minoría pero aún poderosa, se encontraba la alemana. A esto se añadía el *pathos* con que la ciudadanía de Praga vivía la práctica religiosa, influida por tendencias de renovación radical: la «capilla de Belén» será el centro de este movimiento y Hus, convertido en su rector, predicará allí casi diariamente desde 1402.

También para Hus como para Wycliff, un aspecto no marginal de la actividad intelectual es el uso de la lengua nacional (el checo en su caso), que se convierte en signo de la consciencia de una oposición social (hacia la clase de los ricos), política (contra los alemanes) y religiosa (contra la Iglesia romana). Aquí se cumple verdaderamente el recorrido del intelectual que en el clima turbulento de la tardía Edad Media ha elegido el compromiso político y se ha alineado, con el disentimiento y la reforma, contra la tradición: Wycliff y Hus deciden abandonar el latín, la lengua que los definía y los distinguía como intelectuales. La traducción del texto bíblico y la predicación en vulgar es deseada por ambos «para cambiar las cosas» y no solo para ser comprendidos por una audiencia más amplia.

Los sucesos en Praga se precipitan y la reforma estalla, mezclando la reclamación de reforma religiosa, el rechazo de la jerarquía dentro de la Iglesia (particularmente de la distinción laicos-eclesiáticos) y la violenta denuncia del lujo como injusticia social. En este contexto Hus mantiene sus objeti-

vos doctrinales y defiende el derecho de la universidad a servirse también de los textos escritos por herejes (hereje había sido declarado Wycliff, cuyos libros tenían que ser quemados). El arzobispo lanza el interdicto sobre la ciudad de Praga, pero el rey Wenceslao prohíbe su aplicación. Hus defiende entonces el buen derecho del rey basándose en argumentaciones que tienen su origen en el maestro de Oxford. El rey, afirma, es ministro de Dios y como tal ejerce su poder, que consiste en proteger a los buenos y combatir a los malvados, sean del orden que sean, laicos o eclesiásticos. La intervención del rey Wenceslao aparece, pues, motivada por el buen fin y por la cualidad no política «superior» de su acción, mientras que el arzobispo impide la misión apostólica de los sacerdotes. La reforma de la Iglesia pasa, pues, para Hus como para Wycliff, a través del poder sacro de los soberanos que tiene su fundamento en las páginas bíblicas del libro de los reyes.

El día antes de ser conducido a la hoguera Hus escribe «a todos los fieles checos»: «debéis saber que el concilio que me condena no ha escuchado ni leído mis libros en checo: si los hubiese escuchado no los hubiese entendido, porque en el concilio había solo italianos, ingleses, franceses, españoles y alemanes…». No solo el contexto del intelectual medieval, la lengua latina, se había roto, sino que la elección de escribir y predicar en la lengua nacional se convertía en signo de una elección ideológica, social y política.

Pero Europa era aún un gran escenario común, también en las tensiones centrífugas ya evidentes: los ecos de la predicación en la capilla de Praga y de los discursos de Wycliff a los campesinos se habían dejado oír en la universidad de París. Al canciller Gerson le correspondió la tarea de recoger, cribar y juzgar las distintas sentencias y posiciones: una ta-

rea que contrastaba con su índole personal mística y contemplativa, pero que desarrolló con gran dedicación por la idea de «servicio» que le obligaba.

El proyecto político-cultural de Juan Gerson contempla el relanzamiento de la universidad parisina a la que quiere restituir el esplendor y el primado del siglo XIII. Escribe a los estudiantes del colegio de Navarra: «sigamos el camino trillado *(tritum iter)* que es más conveniente y llano y está más alejado de la frontera que nos separa del error y de los escándalos». Esta parece ser su preocupación dominante. Interpelando a Jerónimo de Praga observa: «Jerónimo, cuando estabas en París te creías un ángel, fuerte y poderoso por tu elocuencia, pero has perturbado la universidad sosteniendo tesis erróneas...».

Como rector se puede entender bien que en una época de grandes *querelles* culturales tuviese como objetivo más que la libertad de la investigación la paz interna de la universidad, que le parecía amenazada por la amplificación polémica que las doctrinas científicas recibían fuera, en el mundo, entre gentes no preparadas científicamente: «si una afirmación tiene un sentido erróneo, escandaloso y ofensivo para los piadosos oídos puede razonablemente ser condenada aunque en el plano gramatical o lógico posea un sentido que es juzgado verdadero».

Sería, sin embargo, injusto, no destacar que este prudentísimo administrador era también intelectual: sus elecciones ideológicas en filosofía y en teología no eran ciertamente las acostumbradas. Recomendaba a los estudiantes de teología leer a Durando de San Porciano, un dominico que se había opuesto a la «vía de Tomás», levantando ásperas críticas y censuras; señalaba en el realismo (la tradición filosófica más «oficial») la raíz de todo movimiento herético, del cual él

mismo había condenado a sus figuras más destacadas, Wycliff y Hus; tomaba como ejemplo la *Etica* aristotélica para afirmar que la vida contemplativa era más noble que el compromiso de la vida práctica, incluso que la más virtuosa.

Wycliff, Hus y Gerson: tres claros ejemplos de intelectuales empeñados en guiar (según el más puro estilo «medieval») tanto la disensión y los proyectos de reforma como la organización y la conservación de la sociedad. Por la fuerza de las cosas (sobre todo por la coincidencia de la Iglesia con la sociedad cristiana) el intelectual de la Edad Media había encontrado frecuentemente natural y justo el compromiso en una actividad que se insertaba en la dimensión colectiva: pero la extinción de muchos ideales, la caída del universalismo, la crisis de confianza en la razón como instrumento práctico y político habían cambiado poco a poco el clima.

Es muy difícil trazar un perfil común y unitario del intelectual humanista e indicar una característica suya predominante y compartida por la mayoría: el paso del intelectual «medieval» al «nuevo» parece señalado por una ruptura en la tipología del intelectual.

7. El ambiente histórico en el que actúa quien vive «trabajando con la mente y con la lengua» ha cambiado ya. Distintas señales de ello llegan del mundo universitario: la implicación político-nacional de algunas sedes (Praga, como hemos visto, o París, que se acercó al partido inglés en la Guerra de los Cien Años encargándose del proceso de Juana de Arco), la funcionalidad política de las universidades italianas que proporcionaban a sus «comuni» consejeros y administradores, pero también su dependencia económica de la ciudad, que casi siempre se reservaba el derecho de controlar el reclutamiento de los profesores que pagaba. Se va formando

una clase (casi una casta hereditaria) de grandes profesores, que en las sedes más prestigiosas suman al estipendio asignado por las ciudades, los honorarios de los estudiantes y los intereses de los préstamos hechos a los alumnos necesitados, alcanzando en más de un caso una óptima situación económica. Por otra parte, también la población estudiantil se estaba convirtiendo en una élite socio-económica.

La lucha de los *magistri* desde el nacimiento de las universidades se había desarrollado en una doble dirección: hacia abajo, contra los *rustici* o plebe, hacia arriba, o sea, hacia la clase de los propietarios de tierras y de los nobles. En el primer caso el instrumento de combate había sido el desprecio verbal, en el segundo la elaboración de la identidad virtud-nobleza. Veamos dos ejemplos de ello. Escribe Guillermo de Auvernia en el siglo XIII: «la plebe por su multitud y cortedad de ingenio vive como los brutos [...] es inducida a cometer rapiñas y asesinatos como si fueran lobos [...]. En cambio, los sabios dominan sus pasiones y el uso virtuoso del libre arbitrio». En conclusión: la definición de «hombre racional» se adapta solo a la clase de los doctos. En cuanto a la escalada hacia arriba, se va desde las pintorescas declaraciones de Juan de Meung («son más nobles los doctos que aquellos que pasan su vida cazando liebres y ocupándose de las propiedades y de los estercoleros que han heredado») a los amplios tratamientos de Dante o Salutati.

Esta doble polémica era muy comprensible cuando los doctos podían ser identificados casi solo con los maestros, con aquellos que transmitían el saber; pero la situación desde finales del siglo XIV se vuelve más movida y problemática. El panorama de la ciudadela intelectual se hace más variado: va emergiendo una nueva clase intelectual, formada también por los juristas y por los notarios italianos, a los que se

unían nuevas figuras de artistas. Ejemplar resulta la evolución de Durero que, después de los viajes a Italia donde asiste a las discusiones de los humanistas, se transforma de orfebre y artesano en intelectual, escribiendo tratados e ilustrando los libros de sus amigos escritores (reprochado significativamente por su mujer, que le exhortaba a «volver a su taller y a no mezclarse con gente superior»).

Jurista, antes notario, y después canciller en Toli y en Florencia, era Coluccio Salutati. Es su propia vida la que le dicta el modelo teórico que se trasluce en sus escritos: «la especulación no es el fin último del hombre» y

> la vida activa debe anteponerse a la vida especulativa que ha sido tan exaltada [...]. ¿Llamaré en verdad sabio a quien conozca las cosas celestes y divinas cuanto puede un intelecto humano, sin haberse ocupado de sí mismo? ¿Si no ha podido ayudar a sus amigos, a su familia, a sus compañeros y a la patria? Yo, a decir verdad, afirmaré valerosamente y confesaré cándidamente que dejo gustoso, sin envidia y sin disgusto, a ti y a quien alza al cielo la pura especulación, todas las demás verdades, con tal de que se me deje el conocimiento de las cosas humanas.

La polémica contra el ideal aristotélico de la felicidad especulativa le hace exclamar: «no creas [...] que huir del gentío, evitar la vista de las cosas hermosas, encerrarse en un claustro o apartarse a una ermita son la vía de la perfección».

Juzgando la época que le precede, pocos, entre los intelectuales que hemos repasado, le parecen «buenos»: entre estos, Abelardo y sobre todo Juan de Salisbury, del que conocía el *Policraticus*, la obra política. Es significativo que se trate de autores que vivieron antes de la universidad, amantes de los clásicos y comprometidos con la vida activa.

Las universidades de la Italia pagana se convirtieron en centros de difusión de la nueva cultura humanística: el romano Lorenzo Valla, que vivió el ambiente florentino, realiza en Piacenza y en Pavía, donde es profesor, sus obras más sig-

nificativas. Muchos aspectos de su pensamiento se distinguen y se oponen a la tradición intelectual preponderante en los siglos y en las universidades medievales. Ante todo ese renacimiento epicúreo que tiene lugar, precisamente, en el *De voluptate*, escrito en Pavía, reivindicación de los deseos y de las obras humanas contra una moralidad ascética convertida en moralismo. Domina la afirmación de una felicidad terrena y de una virtud entendida como justo y equilibrado orden de los placeres: «las artes, no solo las liberales, tienden a satisfacer las necesidades precisas y procuran hacer elegante y grata la vida, así hacen la agricultura, la arquitectura, el arte de tejer, de pintar, de teñir, de escribir, de equipar las naves». Ligado a este tema se encuentra el hastío por «la ciencia que hace estultos» esforzándose vanamente en penetrar el inaccesible secreto divino, por la metafísica que suscita las disputas más abstractas, por la lógica estéril de los últimos debates de los nominalistas que a Valla le parece inútil, arrancada como está de su contexto vital y práctico, separada de la concreción de la gramática y de la eficacia de la retórica. Temas que solo aparentemente parecen típicos de una polémica filosófica o erudita, pero que son en cambio útiles para remodelar el nuevo perfil del hombre de cultura, del profesor que procura sobre todo ligar la escuela a la laboriosidad cotidiana de los hombres.

Junto a los intelectuales laicos, como fueron precisamente Salutati y Valla, existe una «área eclesiástica» de humanistas ilustres: Enea Silvio Piccolomini, secretario del papa Calixto III, obispo de Trieste y Siena, cardenal y luego papa él mismo; Marsilio Ficino, sacerdote a los cuarenta años; Angelo Poliziano, a quien Lorenzo el Magnífico propuso para la púrpura cardenalicia. Y en verdad la relación entre Iglesia y cultura humanística es más compleja de lo que puede pare-

cer a primera vista: la institución eclesiástica es percibida por muchos intelectuales como la organización más poderosa y, paradójicamente, como el protector más tolerante (sobre todo en lo que se refería a la vida privada).

Hemos hablado de ruptura del contexto del intelectual a finales del siglo XIV. Sustituyendo a la universidad, otros ambientes se convierten en centros de cultura: el círculo y la academia, más tarde la biblioteca, pero sobre todo la corte. Con la concentración del poder en la corte, el intelectual pierde la relación con la vida política y con el ambiente social más amplio: no es casual que el latín, ya abandonado por la lengua vulgar, vuelva a representar la lengua literaria, bien diferenciada de la lengua cotidiana.

El intelectual de corte es más libre que el profesor universitario de París que corría el riesgo de ver condenadas sus tesis (como Sigerio, como Boecio de Dacia, como Durando de San Porziano...), pero ¿participaba en una disputa muy semejante a un debate político sin vencedores predeterminados? No creo: en el siglo XV, un rápido y evidente cambio define la libertad como un área cada vez más privada y limitada dentro de los confines de la familia y del *otium*. Las grandes elecciones ideológicas (reforma y conservación, papa y emperador, papa y soberano) no están ya al alcance del intelectual, huésped de las cortes de los grandes señores, Gonzaga, Malatesta, Médici, Rucellai... Esto dará origen muy pronto a un desdoblamiento del intelectual, característico de la época moderna; la «doble figura», la pública y la privada. La primera sostiene, a menudo blandamente, nunca apasionadamente, las razones del poder, la segunda, escéptica, se refugia en la reflexión interior y en la melancolía.

8. Una larga tradición de estudio pesaba sobre el tema de la melancolía, elevada por Aristóteles a actitud «heroica» propia del hombre de genio, pero considerada por los padres cristianos como uno de los peores enemigos del alma. La melancolía generaba pereza, «ánimo pequeño», es decir, miope consideración de las cosas, inquieto y desordenado errar de la fantasía, palabrería o, al contrario, mutismo. Tomás de Aquino resume bien el juicio sobre esta actitud peligrosa: la melancolía arroja al hombre a la «verdadera desesperación», le convence de que la salvación del alma es inalcanzable o, peor, inútil.

En las páginas de Petrarca la melancolía adquiriere unos tonos distintos. Es una nueva actitud que mezcla con la depresión «cierta voluptuosidad del dolor» y la búsqueda de la soledad: es un modo de sentir y de ser que recoge modos del intelectual medieval, pero se adelanta a otros que serán típicos del literato y del filósofo moderno:

Me levanto a media noche y salgo de casa al alba; sin embargo, en el campo estoy como en casa, estudio, pienso, leo, escribo [...]. Aquí, en este estrecho valle, reúno en torno a mí a todos mis amigos, de cualquier lugar y tiempo, presentes y pasados (no solo a los que conocí personalmente, sino también a los que murieron hace muchos siglos y que conozco gracias a los estudios literarios) [...]: mucho más deseoso de conversar con estos que con los hombres que creen vivir solo porque, respirando el aire fresco, se dan cuenta de que su aliento deja de sí no sé qué rancio vestigio. Así voy errando libre y tranquilo...

¿Ciudad o campo? ¿Compromiso con la vida política y con el trabajo o soledad de estudio, *otium* protegido y sereno? Es este un contraste claro que distingue en los siglos medievales a los intelectuales no tanto en relación a los contextos históricos y de actividad como respecto a los modelos de cultura. Leamos esta iracunda página de Petrarca:

Abandonemos la ciudad sin la intención de volver a ella [...]. Hay que erradicar los motivos de preocupación y cortar los puentes [...]. Apresurémonos, dejemos la ciudad a los mercaderes ya los abogados, a los negociantes y a los usureros, a los notarios, a los médicos, a los perfumistas, a los carniceros, a los cocine-

ros, a los charcuteros, a los herreros, a los tesoreros [...] a los músicos, a los charlatanes, a los arquitectos, a los rufianes, a los ladrones, a los holgazanes que con el olfato siempre alerta captan el olor del mercado: y esa es su única felicidad.

Y añade, con orgullo: «no son de nuestra raza...».

Para Petrarca (como, dos siglos antes, para el monje San Bernardo de Clairvaux), la ciudad sigue siendo una corrupta Babilonia. Y hay más: un repliegue respecto a posturas y juicios sobre la dignidad del trabajo manual le aíslan (dramáticamente) de los oficios y de las actividades humanas de su época. Parecen olvidadas las palabras de Hugo de San Víctor, que definía la arquitectura, el arte de la navegación, el trabajo textil y las demás «artes mecánicas» como «la cuarta parte de la filosofía», ya que «estas acciones humanas que alivian las desventajas de nuestra condición mortal [...] poseen en sí la sabiduría reguladora».

La elección urbana era en cambio justificada, por motivos religiosos, pero coherentes con el desarrollo real, en el siglo XIII, por Buenaventura: «en los lugares de campo los habitantes están tan dispersos que es difícil convocarlos a todos para la predicación [...]. En las ciudades, en cambio, donde los géneros alimenticios abundan, se reúne y vive un gran número de personas: allí es posible esperar recoger mayores frutos».

El franciscano Eiximenis, que vivió en el siglo XIV en Valencia como consejero del rey, interpreta con vivacidad lo que es ya la actitud dominante: «cuando se entra en la ciudad se encuentra a la gente, el corazón se tranquiliza y se puede pasear con alegría [...]. La ciudad es un lugar óptimo donde el hombre se puede liberar de la ignorancia. En la ciudad es difícil estar triste, y la tristeza seca los huesos y destruye la vida». Y más: «en las ciudades muy pobladas y bien gobernadas, el hombre puede encontrar muchas razones pa-

ra la serenidad: vive seguro, se encuentra más satisfecho en sus necesidades materiales, ve a los demás y habla con ellos…».

En la actitud del intelectual respecto a otro tema muy vivo y debatido, el matrimonio y la familia, constatamos en cambio una continuidad de tradición. Un verdadero *dossier* antimatrimonial, que retoma las argumentaciones de San Jerónimo *(Contra Joviniano)*, se difunde en el siglo XII: poseemos una interesante documentación de esa actitud por las páginas de una mujer intelectual, Eloísa, amante y luego esposa del filósofo Abelardo. Será el mismo Petrarca, gran lector de la autobiografía abelardiana, el que comente con un breve elogio su tono, dos siglos después. En la trama que tejen los argumentos recogidos por Eloísa contra el matrimonio, se deben distinguir los diversos hilos: la influencia del repertorio filosófico clásico que pinta el matrimonio como la quintaesencia de la vida sensible, el receptáculo de las necesidades cotidianas y fastidiosas, de las necesidades materiales, y, por lo tanto, del fatal alejamiento del reino ideal de la filosofía; las «razones de los santos» que describen el matrimonio como un remedio contra la concupiscencia que fácilmente puede llevar hacia el mal que quiere conjurar; en fin, ese malestar sutil y profundo respecto a una institución que no puede añadir nada al amor verdadero y «desinteresado». Este último aspecto está ligado a la influencia del *De Amicitia* de Cicerón, y es compartido tanto por la literatura goliárdica como por la cortés («no se usurpe el vocablo amor para indicar el afecto conyugal que liga en el matrimonio»). Presión, como se ve, compleja y múltiple, compartida por la mayoría: algunos podían subrayar las limitaciones ascético-religiosas, otros las más claramente morales, pero en verdad era difícil

tener entusiasmo, y argumentarlo, hacia una institución filosóficamente tan desacreditada.

También Sigerio de Brabante, el «averroísta» de las artes, se pregunta «qué estado conviene más al filósofo, el célibe o el conyugal», y responde que «el filósofo debe tender a la condición que menos le obstaculiza en la búsqueda de la verdad»: parece que el matrimonio comporta «demasiadas ocupaciones mundanas» y es por lo tanto desaconsejable sin más para quien busca el «placer intelectual».

A menudo a nuestros ojos modernos la figura del intelectual medieval aparece como oscurecida y empobrecida por la relación que mantenía con sus *auctoritates*. Pero téngase presente que el significado amenazante y severo del término «autoridad» ha ido emergiendo en el mundo moderno: *auctoritates* eran para los medievales los autores, los textos, la biblioteca sobre la que trabajaban. Una biblioteca doble, la de los santos y la de los filósofos. Y esta última, como apuntaba agudamente un estudioso del siglo XII, estaba compuesta por autores que «en vida nunca se habían puesto de acuerdo entre sí y era, por lo tanto, inútil fatigarse para encontrar en ellos las mismas opiniones». Por un lado está la enorme producción de comentarios, de glosas, a Platón, a Aristóteles, a los evangelistas, incluso a pensadores modernos que se convirtieron pronto en «autoridades» (Pedro Lombardo, por ejemplo); pero por el otro la variedad de los comentarios, la multiplicidad de las tomas de posición, las disputas incluso acres, las duras oposiciones, nos documentan un concreto trabajo frecuentemente personal y, algunas veces, valeroso. Para testimoniar además el conocimiento y las razones de la crítica hay algunas declaraciones, con las cuales me permito terminar estas páginas sobre el intelectual medieval.

Adelardo de Bath censuraba en la primera década del siglo XII «el vicio de esta generación que considera aceptables solo los descubrimientos hechos por los antiguos y por los demás»; y añadía: «sé bien cuál es el destino de quienes enseñan la verdad, por eso, exponiendo una teoría, la señalaré como teoría de mis maestros árabes...». Seguir la *auctoritas* en vez de la *ratio* es para él «abandonarse a la más bestial credulidad en una trampa peligrosa». Alberto Magno, el gran maestro dominico, advertía: «quien cree que Aristóteles fue un dios debe creer que nunca se equivocó. Pero si se cree que fue un hombre, entonces sin duda pudo equivocarse como nosotros». Sigerio, de acuerdo con él en este punto, observaba:

La sola autoridad no es suficiente para la búsqueda de la verdad de esta tesis. Cuantos la han sostenido, fueron movidos por alguna razón. Pero nosotros somos hombres exactamente como ellos. ¿Por qué entonces no deberíamos empeñarnos en la búsqueda racional como ellos?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. Murray, *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, 1982.

L. Bianchi, *La felicita intellettuale come professione. A Parigi nel XIII secolo*, en «Rivista di Filosofía», 78 (1987).

B. Smalley, *The Bccket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*, Blackwell, Oxford, 1973.

C. Dionisotti, *Chierici e laici*, en *Geografía e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Turín, 1977.

J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1986.

Capítulo sexto

EL ARTISTA

Enrico Castelnuovo

Miniatura que ilustra la historia de Zeuxis

¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas? La célebre pregunta de Brecht opone el anonimato de los muchos que en la sombra hacen la historia a la notoriedad de los pocos que son presentados como sus protagonistas. Y habría que aplicarla a la situación de los artistas en la Edad Media. ¿Quién proyectó los mosaicos de San Vital? ¿Quién pintó los frescos de Castelseprio? ¿Quién esculpió los capiteles de Cluny? ¿Quién construyó la catedral de Chartres?

Las obras de arte desempeñan un gran papel cuando intentamos representarnos, visualizar el Medievo, y, entre las imágenes que podemos tener de esta época, una se abre camino estimulada por los monumentos, las crónicas y los documentos. Más que cualquier otra, esta época se nos presenta marcada por su blanca veste de iglesias que bullen de esculturas, mosaicos o vidrieras multicolores, de orfebrerías centelleantes, de coloreadísimos libros miniados, de marfiles esculpidos, de inmensas puertas de bronce, de esmaltes, de pinturas murales, de tapices, de bordados, de paños y tejidos de colores cambiantes y con singulares dibujos, y de tablas pintadas con fondos de oro. Pero frente a la profusión y variedad de las producciones artísticas que despiertan nuestra admiración y estimulan nuestra fantasía, podemos reunir un restringido número de nombres de artistas y, además, muy a menudo son nombres aislados, ligados solamente a una obra. Incluso el creador de un monumento importantísimo, como la capilla palatina de Aquisgrán, una piedra militar de la arquitectura medieval, se nos escapa, resulta inasible. ¿Quién fue Odo de Metz? ¿Cómo definirlo y situarlo?

Hubo un tiempo en que, lamentando el egocentrismo, el protagonismo y la vanidad de los artistas modernos, fueron ensalzadas, por contraste, la dedicación, la modestia, las virtudes del artífice medieval, no deseoso de otra recompensa

que no fuera la divina, reacio a la exaltación de su propio nombre, humilde y feliz en el anonimato, deseoso solo de participar en el gran esfuerzo colectivo de exaltación de la fe.

Este modo de ver las cosas es el producto de cierta cultura romántica; pero tal imagen corresponde poco a la realidad. Aunque muchísimas obras hayan permanecido como anónimas, son muchos los nombres y las firmas que se conservan de artistas medievales, muchos los testimonios que hablan de ellos y que nos dan a entender cómo la situación era distinta de lo que a menudo se ha descrito, cómo a la humildad se oponía el orgullo y cómo la fama y la notoriedad se oponían al anonimato. Sin embargo —y esto nos desconcierta—, los indudables testimonios de orgullo y arrogancia de los artistas no excluyen de alguna manera la presencia generalizada y documentada de actitudes humildes, así como la fama de algunos no contrasta con el anonimato de muchos. Por muchos motivos los comportamientos de los artistas medievales nos parecen distantes de aquellos de los que les precedieron y de aquellos de los que les siguieron. Como si el espacio en el que se movieron, en el que manifestaron una extraordinaria e insuperable creatividad, fuese muy distinto de aquel en el que, antes y después, actuaron otros artistas.

¿Cómo trabajaban, pues, los artistas del Medievo? ¿Cuál fue su papel y qué consciencia tuvieron de su actividad? ¿Qué concepto tuvieron de ellos sus contemporáneos y qué imágenes se hicieron de ellos? ¿Qué puesto ocuparon en la sociedad? Para responder a estas preguntas habría que comparar antes que nada su situación con la de sus compañeros que trabajaron en una época anterior, la antigüedad clásica. Solo confrontando los dos momentos podremos afirmar cómo y cuándo se produjo un cambio y de qué tipo en su esta-

tuto de artistas, en su modo de operar, en las técnicas que preferían, en sus relaciones con los destinatarios y el público, en la imagen que sus contemporáneos tenían de ellos y en la función atribuida a sus obras.

Preguntas como estas difícilmente podrán recibir respuestas precisas, a no ser en puntos muy concretos. De hecho, no se ha llegado a una opinión común sobre el estatuto del artista en la antigüedad clásica, sobre si era diferente de aquel del artesano y en qué medida, sobre el puesto que ocupaba en la sociedad, sobre su situación económica y sobre la imagen que se tenía de él. ¿Hasta qué punto el artista gozaba de una difundida estimación? ¿Hasta qué punto, en cambio, se le consideraba un *banausos*, esto es, un personaje de condición inferior o ínfima? Tenemos muchas firmas de artistas en este período, ¿pero qué significado tenían, por ejemplo, las de los ceramistas? ¿Eran un testimonio de orgullo artístico o más bien un sello de fábrica, una especie de *copyright*?

Muchas fuentes antiguas transmiten nombres de artistas haciendo una selección jerárquica y expresándose ante algunos de ellos en términos particularmente admirativos, ¿pero qué significado debemos dar entonces a la célebre frase de Plutarco en la *Vida* de Pericles según la cual «... hasta hoy delante del Zeus olímpico y de la Hera de Argos se ha despertado en un joven noble y bien dotado el deseo de convertirse él también en un Fidias o un Policleto»? ¿Se apreciaba o se despreciaba, pues, el oficio de artista? ¿O solo sus obras podían ser objeto de una admiración que no se extendía al hombre y a su profesión? Expertos en la antigüedad clásica y arqueólogos han discutido largamente sobre estos problemas sin llegar a un acuerdo, pero, eso sí, esclareciendo muchos datos y cuestiones. De cualquier modo, resulta evidente que es difícil llegar a una definición satisfactoria que pueda ser

válida para épocas y lugares diferentes, para todo el período que se conoce con el nombre de Antigüedad clásica. El artista que trabajó en Atenas en el siglo quinto se encontraba en una situación muy diferente respecto a aquel que desplegó su actividad en el siglo cuarto en la corte de Alejandro, para no hablar de las diferencias que existieron entre la compleja situación helénica y la romana y de las muy distintas actitudes que se manifestaban en los textos a causa de la posición social, cultural y política de sus autores.

Si no estamos seguros de cuál era la posición de los artistas en el mundo clásico, menos aún lo estamos en lo que respecta al mundo medieval. Sobre todo porque bajo esa etiqueta común encuentra acomodo todo un milenio muy diversificado en su interior, pero también porque en este campo la investigación ha profundizado menos de lo que lo ha hecho en lo referente a la antigüedad clásica.

La crisis del mundo antiguo trajo consigo violentas alteraciones en la estructura del campo artístico y en la posición de sus componentes, mezclando las cartas, transformando y cambiando papeles y actitudes. Desaparecieron los ricos y refinados coleccionistas, la producción disminuyó hasta llegar a desaparecer en los que habían sido importantes centros artísticos y continuó en otros a escala muy reducida. Cambiaron clientes y tipologías, y se modificaron profundamente funciones y concepciones de la obra de arte. Las imágenes podían suscitar graves sospechas y hostilidad por haber estado tradicionalmente ligadas al mundo y a la cultura de los gentiles y ser posibles vehículos de idolatría. Poco a poco fueron puestas al servicio de la Iglesia, de su misión, de los programas de redención y salvación, hasta que pudieron llegar a ser consideradas, sin más, como un sustitutivo de la lectura para los iletrados. En el año 600, el papa Gregorio

Magno escribe al obispo de Marsella: «... de hecho, lo que la escritura es para aquellos que saben leer, lo es la pintura para los analfabetos que la miran, porque en esta pueden leer los que no conocen las letras; así es que, principalmente, la pintura les sirve de lección a las gentes».

En líneas generales, el sello de inferioridad que, a lo largo de la época clásica, recaía en quien desempeñaba un trabajo manual y no actividad intelectuales, continuó siendo un elemento discriminatorio durante los muchos siglos del Medievo. Esto se advierte en las palabras del papa Gregorio que ve en la pintura un sucedáneo de la escritura bueno para quien no sepa leer. Si la lectura es un ejercicio más alto y noble que mirar una escena pintada, se sigue de ello que los que escriben son más dignos de estima que los que pintan.

El ordenamiento llevado a cabo por Marciano Capella y Casiodoro del antiguo método pedagógico, que otorga un lugar de privilegio a las artes liberales reunidas en el trivio y en el cuadrivio respecto a las actividades manuales consideradas serviles, marcará durante siglos la condición del artista, trabajador manual, al menos hasta que, convulsionada por el impetuoso crecimiento de las ciudades y por los cambios sociales y mentales que este suponía, la antigua estructura no entre en crisis a lo largo del siglo XII.

Por otra parte, una apología de la actividad del artista que tendrá consecuencias en el Medievo se encuentra en las *Enéadas* de Plotino (siglo III); en ellas Fidias es exaltado por haber representado a Zeus no según las normas y hábitos de la realidad visible, sino «como el dios mismo aparecería si quisiera manifestarse a nuestros ojos», confiriendo así al artista la capacidad privilegiada de alcanzar una realidad que se encuentra más allá de lo que es cognoscible a través de los sentidos. Aunque la jerarquía impuesta por la división de las

artes tendrá consecuencias durante muchísimo tiempo, el filón plotiniano que se manifiesta a veces en la cultura medieval pudo llevar, aunque de manera no explícita, a una particular consideración de la actividad artística.

En los textos medievales no encontramos un término para designar a aquellos que llamamos hoy artistas; los artesanos son llamados comúnmente *artífices*, así como los artistas: «Obiit Berengarius huius matris ecclesiae artifex bonus» indica alrededor de 1050, sin precisar más, un obituario de la catedral de Chartres y sería vano preguntarse a qué se dedicaba este Berengarius (probablemente fue el arquitecto que dirigió la reconstrucción de la catedral después del incendio de 1020). El término «artista», con el que a veces nos encontramos, indica a una persona que estudia o practica las artes liberales. Solo a finales del siglo XIII, en la crónica de Salimbene, estará referido a una persona dotada de una capacidad técnica especial.

Dentro del campo artístico se manifiestan unas sutiles distinciones jerárquicas: particularmente apreciado era el arquitecto, a cuya obra se le reconocía un componente proyectivo (por lo tanto mental) y organizativo. Pero la idea que se tiene del arquitecto en la Edad Media es muy variada. Cierta imagen, heredada de la antigüedad clásica, que ve en él un profesional de la proyección y de la organización del taller, sobrevivirá hasta la época carolingia. Para Isidoro de Sevilla, autor a principios del siglo VII de la enciclopedia más difundida en el Medievo hasta que aparecieron en el siglo XIII las *Summae* escolásticas, el arquitecto es una unión de albañil *(caementarius)* y de proyectista, y esta definición fue retomada por Rábano Mauro en época carolingia. Estaban todavía presentes en esta manera de contemplar su actividad recuerdos vitruvianos, pero después su figura se identifica con la

del constructor y la actividad práctica se impone sobre la teórica-proyectiva hasta que el acento no cambie de nuevo.

Significativo testimonio de las capacidades y secretos técnicos que se le atribuían al arquitecto es una improbable anécdota referida por Ordericus Vitalis en su *Historia Ecclesiastica*, escrita alrededor de 1135, según la cual un arquitecto llamado Lanfredus, «cuyo ingenio sobrepasaba el de todos los artistas que por aquellos tiempos trabajaban en Francia», habría sido decapitado después de haber construido la torre del castillo de Yvry, en Normandía, para que no pudiera construir en ningún lugar otra semejante. Otra anécdota, contenida en las *Gesta* de los abades de Saint-Trond, es significativa por cuanto atañe a la nueva consciencia del propio trabajo que se manifiesta en el arquitecto. Un célebre «latomus» habría respondido al abad que criticaba una propuesta suya: «Si no os agrada lo que he tenido a bien proyectar, prefiero que busquéis otro artífice». Entre el arquitecto-brujo de Ordericus Vitalis y el soberbio interlocutor del abad de Saint-Trond, la diferencia de imagen está muy marcada.

Es elevada, como veremos, la posición de los orfebres que trabajaban los materiales más preciosos y de los maestros vidrieros, expertos en una técnica difícil. En las fuentes encontramos encarecidos elogios hacia algunos pintores muy requeridos en Italia por su capacidad, como ese Johannes que Otón III llamó a Aquisgrán, o el lombardo Nivardus, expertísimo entre los pintores, llamado a trabajar al monasterio de Fleury (Saint-Benoit-sur-Loire) por el abad Gauzlinus, hijo ilegítimo de Hugo Capeto y generoso mecenas. Por lo demás, las fronteras entre las técnicas no son infranqueables, y con extrema frecuencia las fuentes hacen referencia a artistas polivalentes, capaces de trabajar en distintos campos.

Las principales fuentes de que disponemos para conocer a los artistas medievales y poder valorar la imagen que tenían de ellos sus contemporáneos son las crónicas conventuales y episcopales, los obituarios de las abadías y de las catedrales y las cartas de obispos y abades. Muchos nombres nos han llegado de este modo, otros, aunque en menor medida, sobre todo en un primer momento, a través de firmas e inscripciones puestas en las obras. Se añadirán después otros testimonios, como son los de los pagos, los contratos y los estatutos corporativos.

A partir de principios del siglo XIV en Toscana el artista aparece también como personaje literario, su nombre es evocado por poetas y escritores, pero este es un fenómeno extremadamente tardío que en un primer momento estuvo limitado a un ambiente cultural muy concreto.

Una primera constatación que se puede hacer para la Alta Edad Media es la desaparición de la firma de los artistas (excepto, claro está, las de los acuñadores en las monedas, pero en este caso la firma es un medio de autentificación). Las firmas reaparecen, no por azar, en Italia, donde se habían mantenido más vivas las tradiciones. En el 712 un «Ursus Magister» con sus discípulos Juventino y Juviano «firma un copón de la iglesia de San Jorge de Valpolicella», mientras que una inscripción con análogo nombre *(Ursus magester fecit)* se encuentra en un frente de altar de la abadía de Ferentillo, cerca de Temi, que la mención del donante, Hildericus Dagileopa, probablemente Hilderico duque de Spoleto en 739, permite fechar. Con formas elementales y esquemáticas el artista se ha querido representar aquí, junto al donante, con un cincel en una mano y un martillo en la otra. Que las dos firmas, acompañadas de la cualificación de Magister, se encuentren en áreas bajo el dominio lombardo es significativo: en 643

dos artículos del edicto del rey Rotado establecían normas para el ejercicio de la arquitectura dentro del estado lombardo y, posteriormente, el *memoratorium de mercedibus commacinorum* evoca la estructura jerárquica de la profesión *commacina* (se discute la procedencia del término y no está claro si indica un origen geográfico, como más tarde el de «magistri antelami», o si se refiere más bien a cierto tipo de herramienta —«cum machina»—) cuyos *equipes*, formados por varias personas, aprendices, mozos y colaboradores de diversos grados, estaban dirigidas precisamente por «magistri».

Una primera biografía de un artista, después de las de la antigüedad clásica, es la vida de San Eligió, el gran orfebre y monedero lemosín que se convirtió en un personaje importantísimo de la corte merovingia, fue consagrado luego obispo de Noyon y acabó siendo canonizado. Al biógrafo no le interesaba en especial la actividad artística de Eligió, que era uno de los aspectos de su personalidad y de su historia junto a otros no menos e incluso —a los ojos del biógrafo— más importantes. Más que una biografía de artista, se trata, pues, de la de un santo que, entre otras cosas, fue también artista. El biógrafo habla con entusiasmo de la extraordinaria pericia de Eligió en la orfebrería y en otras artes («aurifex peritissimus atque in omni fabricandi arte doctissimus»), de su religiosidad y misericordia, de su familiaridad con los monarcas, pero también de su aspecto, de sus largos dedos aristocráticos y de las ropas lujosas que llevaba. En el retrato se advierte la voluntad de resaltar su elevado estatus social, así como su capacidad artística y su profunda religiosidad, no sin manifestar, en un pequeño episodio, la idea de la superioridad del trabajo mental sobre el material. Se refiere, en efecto, cómo Eligió, mientras trabajaba, tenía delante de los ojos

un códice abierto para poder desempeñar a un tiempo un doble oficio: manual para los hombres, mental para Dios («manus usibus hominum, menten usui mancipabat divino»).

El elevado estatus social del orfebre medieval encuentra confirmación en el altar de oro de San Ambrosio de Milán (*c.* 840), cuyo autor, «Voulvinus magister phaber», firma la obra y se representa, coronado por San Ambrosio, de forma análoga a la que, también coronado por el santo, aparece el donante, el arzobispo Angilberto II. Una significativa diferencia existe, sin embargo, entre las dos imágenes: mientras que el donante —Angilbertus Dominus— está representado con la cabeza encuadrada en un nimbo, mientras hace ademán de arrodillarse ante el santo ofreciéndole el altar, Vuolvinus, sin nimbo y con las manos vacías, se arrodilla de forma muy marcada y visible. La firma, la autorrepresentación y esa casi paridad que exhibe con el donante son hechos significativos, reveladores del alto grado social del orfebre y de la imagen que de él se podía tener. En la Edad Media la relación entre artista y destinatario es una relación desigual; la posición jerárquica, las posibilidades económicas y, frecuentemente, la cultura del destinatario, rebajan hasta humillarlo el rango del artista. «Ars auro gemmisque prior. Prior Omnibus autor». El arte es superior al oro y a las gemas, pero antes que ninguno está el destinatario, advierte la inscripción sobre un esmalte con la imagen de Henri de Blois, arzobispo de Winchester (*c.* 1150).

Otro orfebre prestigioso fue aquel Adelelmus del que habla un sermón escrito en los últimos años del siglo x, que narra la visión de Roberto, abad de Mozac, y la construcción de la catedral de Clermont. Esta fue diseñada precisamente por Adelelmus, un clérigo de noble origen, muy hábil trabajador

de la piedra y el oro, conocido por todos y de tal habilidad que no tenía comparación con los artistas del pasado («Nam similem ei, multis retroactis temporibus, in auro et lapide omnique artificio nequimus assimilare»), autor de la célebre estatua-relicario de la virgen de Clermont, que se convirtió en un modelo para la renaciente escultura. El clérigo Adelelmus es, como lo fuera San Eligió, un eclesiástico artista, y este es el caso de otro gran personaje del siglo x, San Dunstano, monje reformador y hombre de negocios, experto en el canto y en el arpa, escultor, orfebre y broncista («in cera, ligno, vel ossa sculpenti et in auro, argento, vel aere fabricando»), pintor y calígrafo, que ocupaba en el momento de morir el trono arzobispal de Canterbury.

Durante siglos la orfebrería fue una de las grandes técnicas-piloto del arte medieval, una técnica en la que se probaban los mejores artífices, en la que eran ejecutadas las obras más nuevas y significativas y en la que se ensayaban los más modernos experimentos. El valor de las materias empleadas, su precio y su rareza se consideraban como un desafío para el artista, y frecuentemente (en un texto del siglo xii de Suger de Saint-Denis, en otro del xiii del inglés Mathew París) se encuentra el antiguo *topos* ovidiano: «materiam superabat opus»: la obra del artista superaba el valor de la materia. La afirmación no dejaba de tener, sin embargo, contradicciones: en una cruz otoniana de la catedral de Maguncia una inscripción indicaba que habían sido empleadas seiscientas libras de oro y en el altar de San Remaclus encargado en 1148 por Wibaldus, abad de Stavelot, se especificaba el coste de la plata, del oro y de la obra entera. Cualquiera que fuese el valor del artista que la había ejecutado, sucedía frecuentemente que en caso de necesidad la obra podía ser fundida para recuperar su materia, pasando a ser una forma de riqueza fa-

talmente provisional. Al mismo tiempo, la obra de orfebrería representaba el más alto homenaje —a causa de los sacrificios económicos que requería, y por su esplendoroso aspecto y las innumerables referencias bíblicas que se podía leer en ella— del donante a la divinidad, a la Virgen o al santo patrón, y precisamente esa extraordinaria importancia necesitaba de la intervención de los mejores artífices.

En la región del Mosa el crecimiento de los grandes centros comerciales a principios del siglo XII fue acompañado por una floreciente actividad artística que se centró particularmente en el campo de las artes de la fundición y de la orfebrería, cuyos protagonistas llegaron a desempeñar importantes funciones públicas y cargos de relevancia. Rénier de Huy, el autor de la pila bautismal de bronce de la iglesia de Saint-Barthelemy de Lieja, un monumento de extraordinaria importancia tanto por su iconografía —retomaba, adaptándolo a temas neotestamentarios, el «mar de bronce» descrito en la Biblia— como por su precoz (1118) y acabado clasicismo, pertenecía al patriciado urbano y era, probablemente, consejero del obispo de Lieja. Es la misma época en la que unos orfebres aparecen como protagonistas de extraordinarias leyendas, como esa —narrada en las *Gesta Sancti Servatii* escrita en tomo al 1126— de la cabeza-relicario de San Servado encargada por el emperador Enrique III. La obra habría desatado la cólera del ilustre cliente, que encarceló a sus artífices, porque los ojos del santo, realizados con piedras preciosas, producían en el venerable rostro un efecto de estrabismo. Por la noche, el santo se le apareció al emperador mostrándole su rostro y afirmando que las manos de los artistas lo habían representado tal como Dios había querido. La intervención milagrosa sacó de la prisión a los dos orfebres,

capaces —y este es un significativo homenaje— de reproducir los semblantes humanos como Dios los había plasmado.

Los orfebres de la región de Mosa gozaban de una extraordinaria fama: Suger de Saint-Denis, uno de los más espléndidos y preclaros clientes de obras de arte del Medievo, llamó a seis o siete orfebres para trabajar en la abadía parcialmente reconstruida por él alrededor de 1140 y suntuosamente dotada de nuevos ornamentos: vidrieras, obras de orfebrería, esculturas y puertas broncíneas. Suger, aun deteniéndose mucho en la enumeración y en la descripción de las obras de tule, de su aspecto y de su iconografía, en la extraordinaria calidad de las riquísimas obras de orfebrería, de las vidrieras centelleantes, de la arquitectura luminosa, no da el nombre de ningún artista y no menciona más que el suyo, que retoma en todas las inscripciones, de las vidrieras, de los trabajos de orfebrería y de las puertas, que puntualmente transcribe.

Pero precisamente en los mismos años en que Suger demostraba no tener muy en cuenta la personalidad de los artífices y sobre todo no querer transmitir sus nombres a la historia, tenemos otro singularísimo testimonio revelador de la relación particularmente estrecha con la que un orfebre puede estar ligado a quien le encarga las obras. Es la contenida en un intercambio de cartas que tuvo lugar en 1148 entre el abad Wibaldus de Stavelot y un orfebre cuyo nombre comenzaba por G., probablemente el gran Godefroy de Huy, también Godefroy de Claire.

Escribe el obispo: «Los hombres de tu oficio tienen a menudo el hábito de no mantener sus promesas debido a que aceptan más trabajos de los que pueden hacer. La codicia es la raíz de todo mal, pero tu noble ingenio, tus activas y hábiles manos escapan a toda sospecha de falsedad. Que la confianza acompañe tu arte, que tu obra sea acompañada por la

verdad [...] ¿Para qué te escribo entonces esta carta? Simplemente para que tú te apliques con dedicación exclusiva a los trabajos que te hemos encargado, aplazando cualquier otra tarea que pudiera obstaculizarte hasta que no estén terminados. Debes saber que nuestros deseos son urgentes y que lo que queremos lo queremos sin tardanza. "Da dos veces quien entrega algo rápidamente", escribe Séneca en su tratado *De Beneficiis*. Volveremos a escribirte más ampliamente acerca de la conducta de tu casa, del gobierno y cuidado de tu familia y del modo de tratar a tu mujer. Adiós».

Responde el orfebre: «Con alegría y obediencia he recibido las advertencias inspiradas por tu gran benevolencia y por tu sabiduría. Merecen mi atención por la necesaria insistencia y por el prestigio de quien me las ha enviado. Las he grabado, pues, en la memoria y he tomado nota del hecho de que la confianza debe guiar mi arte, la verdad marcar mi obra y de que mis promesas deben ser cumplidas. No obstante, quien promete no siempre logra mantener sus promesas y en especial cuando aquel a quien se le ha hecho la promesa la hace imposible o retarda su cumplimiento. Por ello, si como dices, quieres que tus deseos se cumplan rápidamente y deseas ver de inmediato lo que quieres, apresúrate por tu parte para que pueda dedicarme lo antes posible a tus encargos. Porque soy diligente y siempre lo seré si la necesidad no pone obstáculos en mi camino. Mi bolsa está vacía y ninguno de los que he servido me paga [...]. Así pues [...], ayúdame en mi dificultad, ponle remedio, da de prisa y darás doblemente, y me verás fiel, constante y dedicado por completo a tu trabajo. Adiós».

La carta termina con una posdata irónica y alusiva: «Considera cuánto tiempo hay desde principios de mayo hasta la fiesta de Santa Margarita y de aquí a la de San Lamberto.

Sapienti sal dictum est!» (que se podía traducir por «a un buen entendedor pocas palabras bastan»).

El intercambio de cartas ilustra las relaciones que un famoso orfebre del siglo XII mantenía con quien le encargaba las obras, muestra sus dificultades económicas y su situación precaria, pero al mismo tiempo la refinada cultura literaria, la ironía y los artificios retóricos a los que recurre para responder a las exhortaciones del poderoso abad. Un comportamiento que armonizaría con la figura de Godefroy de Huy, recordado en el día de su muerte por el obituario de la abadía de Neufmoutier —de la que había llegado a ser canónigo honorario— como «vir in aurifabricatura suo tempore nulli secundus», autor de obras célebres y que donó a la abadía un valioso relicario. Gilíes d'Orval, historiador de los obispos de Lieja durante el siglo XIII, insiste ampliamente en la capacidad, los méritos, los viajes y las obras de «Godefroid [...] maistre d'orfeivrie, li miedre et li plus expers et subtils ouvriers que on sawist en monde à chel jour, et qui avoit cherchiez toute regions...».

Junto a los orfebres, tienen un puesto de relieve los que trabajan los metales, los especialistas en la fundición. La *Vida* de Gauzlino, abad de Fleury, recuerda que trabajó en la abadía realizando obras importantes un «Rodulfus expertísimo en todas las artes de fundición», y lo denomina un nuevo Beseleel. El nombre del mítico autor del Arca de la Alianza del que el libro del *Éxodo* (XXXI, 2; XXV, 30) dice que era capaz de trabajar con la ayuda de Dios el oro, la plata, el bronce, el mármol, las piedras preciosas y las maderas de todo tipo, había sido ya asignado en época de Carlomagno a Eginardo, que se había ocupado de las construcciones imperiales, y después sería nuevamente empleado para distinguir a artistas expertos en muchas técnicas. No hay que excluir que

detrás de la prodigiosa polivalencia atribuida por las fuentes medievales a ciertos artistas se encuentre el modelo bíblico convertido en un *topos*.

Con frecuencia, son recordados además los nombres y en ciertos casos presentadas las facciones de los autores de las grandes puertas de bronce, esas empresas extraordinarias miradas con admiración durante toda la Edad Media. En la puerta de San Zenón, en Verona, está representado, sin nombre, el artista mientras trabaja; en las de la catedral de Santa Sofía, en Novgorod, fundidas y trabajadas por artífices sajones, aparecen el fundidor Riquin con una balanza para pesar metales, el joven Waimuth que sujeta con unas tenazas un crisol lleno de metal candente y un tercer maestro, Abraham, que también sostiene un crisol en una mano mientras que en la otra lleva un mazo.

Conocemos también los nombres y las imágenes de cierto número de miniaturistas del período románico. Algunos de ellos dejaron su propia firma y a veces —aunque raramente— su propia imagen en los textos; de otros nos hablan testimonios contemporáneos. Pero el puesto más importante y de mayor prestigio social dentro de un *scriptorium* es el del «scriptor», el copista. De estos tenemos muchos nombres y muchas imágenes; su trabajo se considera más elevado e intelectual que el trabajo manual del pintor: copistas de las palabras divinas, de los escritos de los santos, se refleja sobre ellos la luz del Verbo. Un códice de Cambridge tiene una página que señala el apogeo del escriba: el espléndido retrato del monje Eadwinus sentado ante su escritorio, atento a su trabajo, está rodeado por una inscripción que se dirige al lector presentando a Eadwinus y sus criaturas: las letras. El «scriptor» se proclama príncipe de los copistas, de fama y gloria imperecederas, e invita a interrogar a las letras para

preguntarles quién es él. Las letras proclaman que la fama mantendrá vivo para siempre a Eadwinus, representado en la imagen, de cuyo ingenio es testimonio de belleza el volumen que ofrece a Dios rogándole que lo acepte. La forma de este altísimo elogio hace pensar que más que un retrato hecho mientras Eadwinus vivía se trata de un homenaje póstumo que el *scriptorium* de Canterbury quiso rendir al más célebre y capacitado de sus copistas.

Entre los primeros autorretratos de miniaturistas figura aquel en que el monje Hugo se representa, a finales del siglo XI, en un texto de San Jerónimo (Oxford, Bold. Ms 717), con la pluma y el rascador, según el esquema del retrato del escriba, aunque se presenta como pintor e iluminador de la obra. Era probablemente un monje de la gran abadía normanda de Jumiéges y en otro códice (París, B. Nat.) se encuentra su imagen con el escrito «Hugo levita». Otro autorretrato de un miniaturista de la misma época es el de Robertus Benjamin, que se representa arrodillado y firma en una inicial de un comentario de San Agustín a los *Salmos* que se halla en la biblioteca de la catedral de Durham (Ms. B. ii 13). En la intimidad del *alelier* nos introduce una pequeña escena de género dibujada en la última página de un manuscrito de *La Ciudad de Dios* de San Agustín de la Biblioteca capitular de Praga, escrito alrededor de 1140. En un atril sostenido por un león se apoya un libro. Frente a él, en un imponente trono, está sentado un personaje con espléndidas y largas vestiduras (una túnica bordada, una clámide), al que un escritor presenta como Hildebertus. Este se representa como un «scriptor», como amanuense: una pluma apoyada en la oreja, otras plumas, dos cuernos con tinta y minio en el pupitre y un rascador. La imagen, intencionadamente, recuerda a la de un evangelista: el trono y el león que sostiene el atril

remiten a las representaciones del evangelista San Marcos. Más abajo se encuentra Everwinos, un ayudante, sentado en un pequeño escabel pintando un adorno de motivos vegetales en un pergamino. Cerca se halla una mesa dispuesta que ha desordenado un ratón, haciendo caer un pollo asado y una bacía; el ratón se dispone a llevarse un gran trozo de queso. Distraído de su trabajo, Hildebertus se vuelve furibundo con la mano levantada para lanzar una esponja contra el ratón. El libro del atril refiere su airada exclamación: «¡Que Dios te pierda, malvado ratón que tantas veces me has hecho enfurecer!». Volvemos a encontrar al mismo Hildebertus, que se designa aquí «H pictor», en compañía de Everwinus, representado en la miniatura de otro códice, el llamado *Reloj de Olumuc*, un volumen que se encuentra hoy en la Biblioteca Real de Estocolmo. En la parte inferior de una página, bajo la gran miniatura en la que está representado San Gregorio en medio de una multitud de personajes, Hildebertus aparece mientras está pintando en un trozo de papel que por la otra parte trabaja un monje-escriba, más abajo su discípulo le ofrece las vasijas de los colores.

Podía suceder que el «scriptor» fuese también miniaturista, o que el miniaturista se ocupase en otras técnicas. La firma de Sawalo, monje de Saint-Amand, se encuentra repetida en al menos seis manuscritos salidos del «scriptorium» abacial hacia el 1160-70 y con la misma forma («Sawalo monachus me fecit») aparece en la empuñadura tallada de marfil de un pequeño cuchillo, hoy en el museo de Lille. La maestría en muchas técnicas que las fuentes celebran en tantos artistas medievales no debió ser solo un *topos* inspirado por la figura bíblica de Belezeel.

La posibilidad de entrar en el *atelier* de un artista del siglo XII, de conocer el concepto que tuvo de su propio trabajo,

de su papel en la sociedad, de la relación que este tiene con la religión, con los dones del Espíritu Santo, de entender el entusiasmo que tuvo por la propia actividad, de conocer sus preferencias estéticas, su cultura literaria y técnica y, al mismo tiempo, los modos, los procedimientos y los secretos de su oficio, nos viene dada por el tratado *De diversis artibus*, escrito bajo el seudónimo de Theophilus, por un monje artista de nombre Rogerio que trabajó en un convento alemán a principios del siglo XII, y que puede ser Rogerio de Helmarshausen, monje experto en las técnicas de trabajar los metales, cuya actividad se sitúa en torno al 1100 y del que nos quedan algunas obras.

El texto de Teófilo se divide en tres libros. El primero se refiere a la pintura, a sus técnicas y materiales, y se extiende desde la miniatura a la pintura sobre tabla; el segundo está consagrado al vidrio, al modo de trabajarlo y a sus aplicaciones, desde los utensilios a las vidrieras; el tercero trata de las formas de trabajar los metales. Es esta última la parte más larga del tratado: habla del trabajo del hierro, del cobre, de la plata y del oro, de las distintas técnicas que se pueden aplicar a los metales, de los diversos tipos de objetos, de los esmaltes, de la escultura en marfil y hueso, y de cómo trabajar las piedras preciosas.

No se trata de un recetario, como ocurre con otros textos técnicos medievales, por ejemplo el *De coloribus et artibus romanorum* de Heraclio, la *Mappae clavicula* y otros escritos sobre la pintura y sobre los colores, sino de una especie de autobiografía donde el autor habla de su trabajo, de sus intenciones, de su fe, de sus convicciones de una manera personal y apasionada. El tratado nos acerca a la multiforme capacidad y a los distintos terrenos y competencias en los que un artista románico podía aplicar sus propias habilidades, y

junto a la carta del orfebre G. al abad de Stavelot confirma el alto grado de cultura literaria que podía poseer un artista del siglo XII.

El sistema jerárquico de las artes ha entrado ya en crisis. En el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, en las obras de Honorio de Autun, en el *Polycralicus* de Juan de Salisbury, las artes mecánicas, aun en las reiteradas afirmaciones de su inferioridad, comienzan a encontrar un espacio propio, pese a que el mismo Hugo de San Víctor, al detenerse en ellas, solo las considera apropiadas para «plebei et ignobilium filii». La situación se encuentra más avanzada en Italia, donde Otón de Frisinga, el biógrafo de Barbarroja, afirma que las personas que se dedicaban a las artes mecánicas —esa peste— también podían obtener elevadas posiciones militares y civiles. Este es un momento en el que encontramos, particularmente en Italia, una gran cantidad de firmas de artistas.

De todo lo dicho hasta aquí surgen datos contradictorios y muchos problemas: el primero se refiere a la posición del artista: libre o siervo, laico o eclesiástico; el segundo a los grandes personajes: obispos, arzobispos y abades implicados directamente, y no solo como clientes, en la producción artística; el tercero a la jerarquía de las técnicas y a la versatilidad de los artistas que dominan muchas de ellas; el cuarto a las primeras biografías de los artistas y al aprecio de su obra.

El artista antes que nada: hemos visto artistas eclesiásticos que realizan espléndidas carreras como San Eligió o San Dunstan o Johanes, célebre pintor italiano llamado a la corte de Otón III y consagrado obispo, pero no faltan artistas laicos en las ciudades (una capitular de Carlos el Calvo confirma los privilegios de los orfebres parisinos), en las Cortes (en la de Carlos el Calvo en el 862 trabajan dos maestros vidrieros laicos con mujeres e hijos, Baldricus y Ragerulfus) e

incluso en los monasterios. La planta del monasterio de St. Gall del siglo IX muestra que dos construcciones del interior del recinto abacial estaban destinados a albergar artesanos y artistas laicos, y una especie de censo de la «familia ecclesiae» del monasterio de Corvey registra el número y la cualificación de los laicos que trabajan en el convento, orfebres, maestros de fundición, pergamineros, etc. Uno de los mayores artistas de la época carolingia, el orfebre Vuolvinus, debió de ser laico a juzgar por las vestiduras con las que aparece en el altar de San Ambrosio. Por lo demás, la frontera entre ambos estados es bastante permeable; puede pasar que trabajando para monasterios y sedes obispales un laico se convirtiera en canónigo honorario como le sucede a un maestro vidriero que trabaja para el obispo Godefroy de Auxerve en el siglo XI, y en el XII a Godefroy de Huy y a aquel Daniel «pauper vitri tractor et fere laicus» que nombrado después abad de Ramsey Abbey, es nombrado después abad de Saint-Benet-at-Holme y casi llega, con el apoyo del rey, a convertirse en obispo de Canterbury. Durante un largo período, hasta finales del siglo XI, muchos de los artistas de los que se ha conservado particular memoria son eclesiásticos, pero esto depende también de la selección hecha por las fuentes, crónicas obispales y abaciales. La situación se modifica de todos modos con el rápido desarrollo de las ciudades desde finales del siglo XI.

Un documento significativo de este momento se refiere a la condición social y a la recompensa de un artista. Se trata de un convenio entre Girardus, abad de Saint-Aubin de Angers, y un tal Fulco «pictoris arte imbutus» que se compromete a decorar todo el monasterio siguiendo los temas que le serán indicados y a hacer las vidrieras. Cumplidas estas condiciones, Fulco se convertirá en hermano lego del monaste-

rio y en hombre libre del abad. Y el abad y el monasterio le concederán en feudo una viña y una casa que él podrá disfrutar mientras viva y que, después de su muerte, volverán al monasterio a no ser que tenga un hijo que practique el arte paterno y, por lo tanto, sirva a Saint-Aubin.

Las condiciones propuestas a Fulco no parecen de especial largueza, pero el tipo de compensación que se pacta con él y que permite vincular a un artista de por vida no era raro en este período. En efecto, un documento de 1095 —casi contemporáneo del anterior— sanciona la restitución del obispo de Grenoble de una viña que les había sido concedida a los antepasados del donante empleados por los obispos como albañiles para la construcción de iglesias. Mejor estipendio se le asegura al lombardo Raimundo que se compromete con el obispo de Urgel a terminar en siete años la Iglesia de la Virgen y que recibirá a cambio una renta vitalicia cuyo importe será el de la prebenda de un canónigo. Después de siete años, si la obra está terminada, Raimundo quedará libre para hacer lo que quiera con el honor y con el dinero que haya ganado en la empresa. Ha pasado, sin embargo, casi un siglo (estamos en 1175) desde el episodio de Fulco, y Raimundo es un técnico muy solicitado, capaz de construir una iglesia, y tiene a sus órdenes a cinco compatriotas.

Es cierto que los artistas tuvieron en algunos casos la posibilidad de ganar lo suficiente como para ser ellos mismos donantes de obras de arte. Encontramos, en el transcurso del siglo XII, artistas donantes de obras valiosas a monasterios, Godefroy de Huy por ejemplo, quien ofrece a la iglesia de Neufmoustier un relicario espléndido con una reliquia del Bautista que había recibido del obispo de Sidón, o Gherlacus, pintor de vidrieras, que hacia mediados del siglo XII dona a la abadía premonstratense de Amstein del Lahn una valiosa vi-

driera con historias de Moisés. Abajo se representa a sí mismo en uno de los más extraordinarios autorretratos de la Edad Media: aparece con el pincel en la mano, pintando, y le rodea una inscripción en la que se encomienda al Señor: «Rex regum clare Gherlaco propiciare» (ilustre rey de reyes sé propicio a Gherlaco).

El problema de los artistas eclesiásticos está estrechamente ligado al de los obispos, abades y otros personajes de las altas jerarquías religiosas que no solo encargaron obras, sino que intervinieron directamente en el campo de la producción artística. Las dudas son siempre posibles, ya que las distintas fórmulas que se encuentran en las fuentes, tales como «fecit», «accomplevit» y similares, pueden referirse bien al artista o bien a quien ha encargado la obra, e igual términos como «aedificator», «fabricator» o, sin más, «architectus». Nicolaus Pevsner ha subrayado que la personalidad creativa no interesaba lo suficiente en la Edad Media como para que valiese la pena insistir en una distinción terminológica entre quien encargaba la obra y el artista. Las fuentes, sin embargo, no permiten dudar de la existencia de grandes personajes eclesiásticos que intervinieron personalmente y, hasta podría decirse que profesionalmente, en la actividad artística. El caso más célebre es el de Bemwardus, obispo de Hildesheim a principios del siglo XI, cuya competencia tanto en el campo de las artes liberales como en el de las mecánicas se subraya desde el primer capítulo de su biografía, en la que se afirma: «… pese a que su ánimo ardía con un fuego muy vivo hacia las ciencias liberales, se dedicó a estudiar esas artes de menor peso que son denominadas mecánicas. Brilló primero en la escritura, pero también ejerció la pintura, las técnicas fabriles, y las de fundición…». Las distintas capacidades del obispo son subrayadas en la biografía escrita por Thangma-

rus —decano del capítulo de Hildesheim y rector de la escuela catedral— que había sido maestro de Bernardus. Describe su habilidad para esculpir piedras duras y cristal de roca, en cincelar joyas, cofres, relicarios, cálices, y encuadernar códices, e insiste en su capacidad de pintor, constructor y arquitecto. Su nombre está ligado a cierto número de obras y en particular a las soberbias puertas broncíneas de Hildesheim. Aparte de la biografía escrita por Thangmarus contamos con algunos fragmentos autobiográficos del mismo Bernwardus, muy interesantes para aclarar las intenciones de sus encargos. Ejerció de modo tan activo y con tal dedicación que es fácil pensar que diera más que unas simples indicaciones a los artistas que trabajaron para él y que se implicara directamente en su trabajo. Hay biografías de otros personajes eclesiásticos que subrayan su dedicación artística personal. A principios del siglo XI, por lo tanto en época de Bemwardus, el abad Equeardo IV de St. Gall traza en una historia de la abadía un rápido perfil del monje Tuotilo, que vivió en el siglo IX. De este se destacan las innumerables virtudes que habían hecho lamentar al emperador el que un hombre así se hubiese hecho monje: la belleza y nobleza de su aspecto, su complexión atlética, su voz clara y elocuente, sus conocimientos musicales, su cultura, su capacidad para las lenguas. Instructor de los jóvenes nobles en el monasterio, sus actividades son, sobre todo, artísticas: pintor, escultor en marfil y orfebre, es autor de muchos valiosos objetos para la catedral de Constanza, de altares, de relicarios y de una cruz de oro adornada con piedras preciosas. Para su abadía esculpió admirables tablas de marfil (que todavía se conservan), para San Cástor de Maguncia un maravilloso antipendio, y para Metz una imagen de Nuestra Señora con el Niño para cuya

realización la Virgen misma se le habría aparecido milagrosamente, sirviéndole de modelo y guía.

Otra biografía artística es la del pintor Johannes, mandado llamar de Italia, su tierra de origen, por Otón III para pintar la capilla palatina de Aquisgrán. En la *Vita de Balderico*, obispo de Lieja —escrita alrededor de 1050, por lo tanto cincuenta años después de los hechos—, se invita al lector a ir a Aquisgrán y admirar las obras que allí había dejado el pintor —aunque por desgracia el tiempo las había dañado— y se recuerdan otras suyas realizadas en Lieja, ciudad donde quiso ser enterrado. Narra también cómo, para recompensar sus méritos, el emperador lo nombró obispo de una diócesis italiana cuyo titular había muerto, y cómo Giovanni renunció al cargo y prefirió vivir lejos de su patria, en la corte, donde entró a formar parte de la «familia» del emperador siendo tratado por este con particular amistad, aunque se vio obligado a casarse con la hija del duque de la región a la que había sido destinado como obispo, violando así la regla del celibato eclesiástico.

Una biografía que testimonia la dedicación arquitectónica de un obispo es la de Benno de Osnabrück (*c.* 1028-1084), superintendente en las construcciones de los emperadores Enrique III y Enrique IV. Según su biógrafo, Benno «architectus praecipuus caementariae operis soiertissimus erat dispositor» (primero entre los arquitectos era muy experto contructor de estructuras murales) dirigió el taller de la catedral de Spira e importantes contracciones en Goslar y en Hildesheim, donde fue prepósito de la catedral. Este obispo tuvo competencias tanto en el plano de los proyectos como en el puramente técnico.

A principios del siglo XII una nueva actitud hacia la arquitectura se abre camino en Italia. En Pisa y Módena, inscrip-

ciones en extremo elogiosas situadas en los muros de las nuevas catedrales celebran a los artistas que han trabajado en ellas. En Módena, una lápida dictada por Aimo, maestro de la escuela catedral, recuerda sobre el ábside la fundación del edificio. Esa lápida alaba la iglesia —donde reposa el cuerpo de San Geminiano—, a su arquitecto, Lanfranco, célebre por su ingenio, docto y capaz, que es el jefe de la obra, rector y maestro («Est operis princeps huius rectorque magister»), Lanfranco es alabado también en la relación sobre la traslación del cuerpo de San Geminiano, un testimonio contemporáneo que ilustra las primeras fases de la construcción. Aquí se subraya la búsqueda llevada a cabo para encontrar un arquitecto capaz de proyectar tal obra y de construir tal estructura («tanti operis designator, talis structure edificator») y las extraordinarias dotes de Lanfranco, admirable artífice, mirífico constructor («mirabilis artifex, mirificus edificator»). Lanfranco está representado en las miniaturas que acompañan e ilustran el texto mientras imparte órdenes a albañiles y peones («Operarii, artifices») y participa en los actos y en las ceremonias más solemnes en compañía del obispo o de la condesa Matilde. Las vestiduras largas, el sombrero, la vara en la mano, la posición aislada y la actitud de quien imparte órdenes distinguen su figura de las otras en las imágenes que ilustran las primeras fases de la construcción. Las miniaturas pertenecen, no obstante, a los primeros años del siglo XIII y no se sabe si reproducen otras más antiguas. Es probable más bien que la imagen que en ellas se da de Lanfranco responda a la concepción que en el siglo XIII se tenía del arquitecto.

En la fachada de la misma iglesia, otra lápida, dedicada también a recordar su fundación, recoge el nombre del escultor Wiligelmo y lo ensalza entre todos: «Inter scultores

quanto sis dignus onore claret scultura nunc Wiligelme tua» (tu escultura, oh Wiligelmo, muestra cuán digno de honor eres entre todos los escultores). La nueva catedral está así marcada en sus partes más significativas, el ábside y la fachada, por el nombre de los artistas que trabajaron en ella.

En la fachada de la catedral de Pisa se encuentra bien a la vista la tumba de su primer arquitecto, Buscheto; es un sarcófago antiguo que lleva arriba un epígrafe laudatorio, cuyos versos nos muestran a un Buscheto victorioso en comparación con Ulises, porque su ingenio se dedicó a la construcción y no, como el del héroe griego, a la destrucción, y con Dédalo, constructor en Creta del oscuro laberinto, mientras que el nuevo templo es blanco: «non habet exemplum niveo de marmore templum» (no tiene parangón una iglesia de mármol blanco como la nieve). La comparación del arquitecto con Dédalo no es ninguna novedad: ya en época carolingia se proyectó un laberinto en la abadía de St. Gall y refiriéndose al arquitecto que trabajó en la abadía en la época de Luis el Piadoso, un texto afirma… quid est Winihardus nisi ipse Daedalus?». Pero la inscripción de Pisa afirma con claridad la superioridad del arquitecto de la catedral respecto al mítico griego. La capacidad técnica y la sabiduría de Buscheto son exaltadas a través de la evocación de episodios relevantes: los ingenios que hicieron posible que diez muchachas desplazaran pesos que mil bueyes habían intentado mover en vano, el transporte por mar y la recuperación de inmensas columnas en una nave hundida.

La tumba de Buscheto se encuentra en la fachada de la catedral y, dado que la actual fachada no es la de la construcción original de Buscheto, hay que pensar que aquella fue trasladada y vuelta a colocar en la nueva construcción, un hecho que demuestra la voluntad de mantener vivo en el

tiempo el recuerdo del gran arquitecto. En la misma fachada se encuentra también el nombre de quien prosiguió los trabajos del edificio, ampliándolo y construyendo su parte anterior, incluida, precisamente, la nueva fachada, cuyas excepcionales cualidades se subrayan en una inscripción que dice «Hoc opus eximium tam mirum tam pretiosum Rainaldus prodens operator et ipse magister constituit mire sollerter et ingenióse» (Esta obra eximia tan maravillosa como valiosa la erigió Rainaldo maestro y prudente constructor, de manera admirable, hábil e ingeniosa).

Una inscripción propiciatoria corre bajo el epígrafe que ensalza a Rainaldo y enmarca una taracea marmórea donde una figura, que lleva en la mano una cruz, se encuentra representada entre dos fieras: «De ore leonis libera me domine et a cornibus unicornium humilitatem meam» («libérame, Señor, de las fauces del león y protege mi humildad de los cuernos de los unicornios»), se dice a modo de fórmula apotropaica, de súplica del mismo «prudens operator et ipse magister». Pisa y Módena, pues, son lugares privilegiados para seguir las vicisitudes del estatus social del artista a principios del siglo XII y no es casual que se trate de dos importantes *comuni*. La aparición de firmas de artistas está en relación con las grandes iniciativas artísticas y arquitectónicas de los *comuni*: el hecho de haberse asegurado los mejores artífices y de haber realizado gracias a su concurso las más extraordinarias construcciones, enaltece a la colectividad y aumenta el prestigio de la ciudad. El artista ve crecer su propia posición social y su propio papel a través de su relación con este nuevo cliente colectivo.

Las inscripciones con firmas de artistas abundan a lo largo del siglo XII, sobre todo en Italia, pero también en Francia y Alemania, aunque con diversa relevancia y distinto carácter.

En Italia son los arquitectos, lapicidas y escultores los que firman sus obras. Una inscripción monumental en la fachada de la catedral de Foligno recuerda cómo en el 1133, bajo el obispo Marco, la catedral fue renovada por Acto, lapicida («lathomus»), hombre importante («magnus vir»), y comarca («Extitit vir magnus lathomus Acto chomarcus quos (al obispo Marco y al lapicida Acto) Christus salvet, beneficat, adiuvet. Amen»). El mismo Acto pone su firma en la fachada de la iglesia de San Pedro en Bovara, no lejos de Foligno, afirmando haber hecho con su mano («sua dextra») la iglesia y el rosetón («Atto sua dextra templum facit atque fenestram cui deus eternam vitam tribuat atque supemam»). El caso de Acto es extremadamente interesante por cuanto se trata de un lapicida que a la vez es un alto personaje de la ciudad («magnus vir [...] chomarcus») y afirma haber intervenido directamente, y no solo en el plano de la proyección y de la dirección, en la empresa («sua dextra templum fecit»).

La distinción de las funciones de *ideator*, director de las obras y lapicida y/o escultor aparecía ya en las inscripciones de Módena y Pisa a propósito de Lanfranco (en la lápida «operis princeps huius rectorque magister», en la crónica «operis designator, structure edificator» y también «mirabilis artifex, mirificus edificator»), y de Rainaldo («prudens operator et ipse magister») y esto permite observar desde más cerca la división y la superposición de tareas. Hay arquitectos que proyectan y dirigen las obras; hay constructores que son hábiles lapicidas y que intervienen personalmente en el tallado de las piedras (y el soberbio aparato mural de la catedral de Foligno justifica el orgullo de Acto), que son maestros de muro y carpinteros; hay artífices que son, sobre todo, escultores y como tales firman, pero que pueden tener también una responsabilidad personal y direc-

ta en la construcción. Según los casos, el acento se pondrá sobre una u otra especialidad.

En el siglo XII emerge en Italia, junto a la figura del arquitecto, la del escultor. Escultor es Wiligelmo, y escultor es Niccoló. Este, en el pórtico del Zodíaco de la abadía de San Miguel de la Chiusa se dirige a la gente invitándola a admirar la maraña vegetal esculpida por él, en la que se esconden fieras y monstruos («flores cum beluis comixti cernitis») y a comprender el significado de su obra («hoc opus intendat quisquis bonus exit et intrat») examinando las imágenes y leyendo las inscripciones («... vos legite versus quos descripsit Nicolaus»). Una inscripción de la catedral de Ferrara destaca la habilidad de Niccoló y le augura una gloria duradera («artificem gnarum qui sculpserit haec Nicolaum hic concurrentes laudent per secula gentes»).

En Toscana, Guglielmo, en el púlpito que entre el 1159 y el 1162 esculpió para la catedral de Pisa —y que se envió a Cagliari cuando Giovanni Pisano esculpió, un siglo y medio después, el nuevo púlpito— proclama su primacía entre los modernos en el arte («prestantior in arte modernis»). Su tumba, como la de Buscheto, también se puso en la fachada de la catedral, donde una inscripción recuerda hoy su colocación («sepolcro di maestro Guglielmo che fece il pergamo della catedrale»). En Pisa, Lucca y Pistoia el uso de la firma se extiende y se difunde a lo largo de todo el siglo: reiteradamente firma sus obras, de modo rebuscado y con maneras clásicas, Biduino («Hoc opus quod cernis Biduinus docte perfecit» —la obra que ves la ha realizado sabiamente Biduino en el arquitrabe de San Casiano en Settimo), Gruamonte, en compañía de su hermano Adeodatus, se firma «Magister bonus» en el arquitrabe de San Andrés de Pistoia; «in parte peritus» se declara Roberto en la fuente de San Frediano de

Lucca, y, en la misma ciudad, Guidetto deja su firma en la fachada de la catedral, mientras que en Milán el arquitecto Anselmus, «Dedalus alter», y el escultor Girardus, «pollice docto», dejan, acompañados de tan solemnes expresiones clásicas, sus nombres en la puerta romana reconstruida después de las destrucciones de Barbarroja.

Respecto a la situación italiana, las firmas de los escultores y de los arquitectos son, entre los siglos XI y XII, bastante más escasas. Un tal Umbertus deja su nombre en el capitel de esa torre que el abad Gauzlinus quiso que fuera ejemplo para todas las de las Galias; se trata probablemente de uno de los artistas que el abad trajo a Fleury. Más tarde, hacia finales del siglo XI, Bernardus Gelduinu —probablemente un experto en esculpir marfil o un orfebre que esculpió también en mármol, material más preciado que la piedra— firma la mesa del altar mayor de la iglesia de Saint-Semin de Tolosa. Una de las creaciones más impresionantes del románico francés, el tímpano con el Juicio Final de la catedral de Autun está firmado por un tal Gislebertus a quien, por razones estilísticas, se pueden atribuir gran parte de los capiteles del interior de la Iglesia. También en Autun un monje Martinus firma de modo más elaborado la tumba de San Lázaro, mientras un tal Bruno deja su nombre en Saint-Fillos, un Gilabertus se proclama en Tolosa «vir non incertus» y otro, cuyo nombre es Robertus, firma los hermosos capiteles de Notre Dame du Port, en Clermont. La lista podría continuar, pero no encontraríamos ningún nombre para algunos de los más impresionantes monumentos de la escultura románica francesa, el claustro y el pórtico de Moissac, el pórtico de Souillac, el de Conques, el de Vezelay y tantos otros, lo que da a entender que la situación del escultor en Francia era muy distinta a la que tenía en Italia en lo que se refiere a su papel.

Y, ciertamente, no es casual que, como más tarde veremos, en las grandes catedrales góticas los nombres de los escultores desaparezcan por completo.

Los nombres de escultores son numerosos también en Alemania, donde en Goslar, sobre la única fachada no destruida de la catedral, una firma especifica «Hartmannus statuam fecit bassisque figuram», mientras que en el coro oriental de la catedral de Worms un relieve tiene la firma «Otto me fecit» y en la cripta de la catederal de Freising aparece el nombre de Liuptpreht. Más singular resulta la iconografía y las inscripciones del tímpano de la iglesia de Larrelt, en Frisia oriental. Aquí, en esta marca de frontera, en esta tierra de misión, el centro del tímpano está ocupado por la imagen del cliente, el sacerdote Ippo y por la del constructor Meinhard. Aparece también el nombre del escultor Menulfus, autor del relieve. Una inscripción afirma «Ippo non parcus fuit/Artifici mihi largus» (Ippo no ha sido parco, sino generoso conmigo, el artista). La presencia, tanto en imagen como a través de sus nombres, de este singular trío que rompe el tradicional esquema iconográfico que requeriría la imagen de un santo ocupando el tímpano solo es posible por la situación periférica del edificio; en un lugar donde las tradiciones y el control ejercido por ellas hubiesen sido más fuertes esta presencia habría resultado imposible.

A lo largo del siglo XII, de modo desigual, pero siguiendo una tendencia que parece generalizarse, aparecen de nuevo, en toda Europa, los hombres y las firmas de los escultores, testimoniando la renovada importancia de la escultura monumental y el aprecio del papel del escultor. Este hecho común tendrá, sin embargo, desarrollos diferentes: en Italia tomará una fisonomía precisa y cobrará importancia el papel

del escultor-arquitecto; en Francia será la figura del arquitecto la que prevalezca y domine la situación.

Un gran artista, que trabajó en el norte de Italia a finales del siglo XII, es el escultor, perteneciente al grupo de los «Magistri Antelami», lapicidas lombardos originarios del Val d'Intelvi, que en una lastra con el Descendimiento de la Cruz de la catedral de Parma (1178) se firma Benedetto («Antelami dictus sculptor fuit hic Benedictus»). Pero aunque se proclama escultor, Benedetto Antelami es también un arquitecto genial y muy hábil, autor del baptisterio de Parma, abierto a experiencias modernas; él será el primer artista gótico de Italia. Este doble registro es común a muchos artistas que se proclaman escultores, pero que son capaces de dirigir el taller de un gran edificio, de una catedral; es el caso de Niccoló, en Ferrara, de Benedetto Antelami, de Nicola y Giovanni Pisano y de tantos otros (muy numerosos serían los casos en el siglo XIV). El hecho de que se proclamen y sean antes que nada escultores es significativo del prestigio que alcanzó una técnica de la que se advierte en Italia su estrecha relación con la cultura clásica y revela cierta concepción de la arquitectura en la que destaca mucho el aspecto plástico-decorativo.

A lo largo del siglo XIII, en Francia, la figura del arquitecto cobra gran importancia. Su papel en un gran taller es distinto al del picapedrero o al del albañil: proyecta el edificio y coordina las actividades de los diferentes grupos de oficios y de los distintos artistas, escultores, pintores, maestros vidrieros, orfebres, herreros, carpinteros y otros. Un sermón de Nicolás de Biard (1261) lo muestra llegando al taller con los guantes y la vara en la mano, indicando al lapicida cómo debe cortar una piedra y, sin ponerse a trabajar directamente, pidiendo un salario mayor. Este comportamiento, juzgado

como reprobable por el predicador dominico que lo toma de ejemplo para acusar a ciertos prelados modernos, es, en realidad, un signo de modernidad, de una avanzada división del trabajo. A partir de las primeras décadas del siglo XIII conocemos muchos de los nombres de los arquitectos que dirigen los talleres de las grandes construcciones góticas: Robert de Luzarches y, luego, Thomas de Courmont y Renault de Courmont en Amiens, Jean y Pierre Deschamps en Clermont Ferrand, Jean le Loup, Jean d'Orbais, Gaucher de Reims y Bernard de Soissons en Reims, Gauthier y Pierre de Varinfroy y Nicolás de Chaumes en Meaux y Sens, Jean y Pierre de Chelies, Pierre, Eudes y Raoul de Montreuil, Jean Ravy y Jean le Bouteiller en París (en Notre-Dame, en Saint-Denis, en la Sainte-Chapelle), Jean d'Andely en Rouen. Los nombres se esculpen en los edificios (en el transepto sur de Notre-Dame en París, una inscripción recuerda cómo esa parte de la catedral fue comenzada en febrero de 1257 por el maestro Jean de Chelles), son recordados en los epígrafes de las tumbas o bien en los meandros de los laberintos dibujados en los suelos de las iglesias. El laberinto —la casa de Dédalo, del mítico padre de la profesión— es representado en las catedrales de Amiens y de Reims, con las figuras de los distintos arquitectos que se habían sucedido en la dirección de las obras en el centro y en los ángulos. La asociación del nombre del arquitecto con el de Dédalo estaba ya presente a principios del siglo XII en la inscripción de la tumba de Buscheto en la catedral de Pisa, y la imagen de un laberinto se encuentra tempranamente en el pórtico de la catedral de San Martín en Lucca, por lo que podemos pensar que Italia tuvo un papel importante en esta costumbre. Las imágenes y las inscripciones de las tumbas exaltan la figura del arquitecto; Guillaume, en su tumba en el coro de Saint-Etienne de Caen es llamado

«petrarum summus in arte», Pierre de Montreuil, el arquitecto de la iglesia abacial de Saint-Denis, de Saint-Germain-des Prés, «doctor lathomorum», y se le sitúa en el mismo plano que un universitario como para contrastar, con los mismos medios, la ofensiva de la escolástica contra las artes mecánicas. Hugues Libergier, arquitecto de la iglesia —hoy destruida— de Saint-Nicaise, en Reims, es representado sobre la lápida vestido con un hábito que se asemeja a una toga académica y con el modelo de la iglesia construida por él en su mano, un privilegio hasta entonces solo concedido a los clientes. El carácter nuevo y espectacular de la arquitectura gótica francesa ejerce una gran influencia y los arquitectos franceses son buscados por toda Europa: Guillaume de Sens inicia muy tempranamente (1178) la construcción en el nuevo estilo del coro de la catedral de Canterbury; Etienne de Bonneuil es llamado de París a Suecia en 1287 para trabajar en la catedral de Upsala; alrededor de 1270 la reconstrucción en «opere francigeno», según los dictámenes del estilo gótico, de la iglesia de Wimpfen im Tal junto a la Selva Negra se le confía a un «peritissimo architectoriae artis latomo» llegado de París, mientras que, hacia mediados de siglo, Villard de Honnecourt se traslada a Hungría. De este último nos ha quedado el libro de modelos donde los bocetos de plantas, alzados, fachadas y detalles de edificios (Meaux, Laon, Reims, Lausana) alternan con dibujos de esculturas, de monumentos antiguos o de máquinas. La variedad de los bocetos de Villard confirma que el responsable de un gran taller del siglo XIII en Francia coordinaba y dirigía las actividades de los distintos especialistas, dándoles órdenes y sugerencias y proporcionándoles modelos. Probablemente es por esto por lo que en Francia no encontramos en el siglo XIII ninguna firma de escultor, numerosas en el siglo precedente, y una sola fir-

ma de maestro vidriero, la de Clemente, vidriero de Chartres, que deja su nombre en una vidriera de la catedral de Rouen. Es posible que algunos de los responsables de los grandes talleres góticos hayan sido sobre todo escultores, como Gaucher de Reims, jefe de obras en la catedral de Reims entre 1247 y 1255, que, según se sabe, trabajaba «aux voussures et portaux» y, por lo tanto, puede que realizara muchas de las esculturas de los pórticos y de las arquivoltas, y como Ettienne de Bonneuil, llamado a Upsala para «ouvrer de taille de pierre». Se diría que en el siglo XIII los únicos artistas que en Francia conservan, junto a los arquitectos, el derecho a tener un nombre son los orfebres, muy buscados también por toda Europa e incluso más lejos, si se piensa en la aventura de Etienne Boucher que se trasladó a Hungría —como Villard de Honnecourt— y allí fue hecho prisionero por los tártaros, para acabar siendo orfebre del gran Khan en China, como nos cuenta Guillermo de Rubruquis en la relación que hizo de su viaje a Oriente.

En la corte francesa, y en las que siguieron su modelo, tiene lugar, entre finales del siglo XIII y principios del XIV, un fenómeno nuevo e inusitado: la elevación del artista a la nobleza. Esta constitución se basa por ahora en muy pocos datos y se necesitarán investigaciones más amplias para comprender su alcance. Es un hecho que en 1270 Felipe el Hermoso concede a su orfebre de corte Raoul un título nobiliario y en 1289 el nombre de Pierre d'Agincourt, arquitecto en la corte angevina de Nápoles, aparece en un documento seguido del título «miles». A no ser que se trate de un caso de homonimia es posible que esto le sucediera también a Simone Martini durante su estancia en Nápoles. Hay que preguntarse si los artistas que entraban a formar parte de la «familia» del soberano eran recompensados y convertidos en nobles

gracias a su arte o si se trata de casos particulares en los que se premia al funcionario más que al artista. Es cierto que en Francia, Inglaterra y Nápoles, con el desarrollo y la reorganización de las cortes, aparece cada vez más frecuentemente un nuevo personaje, el artista de corte. Este es, desde luego, un camino hacia una nueva posición social, un nuevo reconocimiento del artista, pero la situación que le permitirá a Alberto Durero exclamar durante su estancia en Venecia: «Hier bin ein Herr» (aquí soy un señor), se delineará con mayor claridad, de una manera más plena y cargada de futuro, en Italia.

Respecto a Francia, la situación se presenta completamente distinta en Italia. No existe aquí la aplastante hegemonía de un centro como París; al contrario, los «comuni», que han alcanzado su máximo poder económico, marcan el panorama general con los signos de un policentrismo indomable y muy activo. Paralelamente, no existe en Italia esa supremacía absoluta del arquitecto que caracteriza la situación francesa.

La actividad de los pintores se desarrolla y se extiende de modo particular en las ciudades de Toscana: Pisa, Lucca, Florencia, Siena, Arezzo, Pistoia, son centros importantes; tenemos un gran número de firmas de pintores: Giunta Pisano, Bonaventura Berlinghieri, Coppo di Marcovaldo, Meliore, Guido da Siena, Margarito d'Arezzo, Manfredino da Pistoia, por citar solo algunos, y de otros existen documentos y testimonios. Tenemos los primeros contratos para obras de pintura, como el de la Madonna Rucellai de Duccio o los que se refieren a la actividad de Coppo di Marcovaldo en Pistoia. Los encargos papales o cardenalicios llevan a Roma a los artistas, en esa especie de luminoso veranillo de San Martín que vivió la ciudad en las últimas décadas del siglo XIII; la decoración de la basílica de San Francisco, en Asís, ocupó a ar-

tistas de distinta procedencia; y las cortes de la Italia meridional, primero la de Federico II y luego la angevina de Nápoles, fueron puntos de convergencia de muchos artistas.

También en esta situación dinámica, policéntrica, llena de iniciativas, quien de un modo más revelador y significativo nos hace comprender cuáles eran las nuevas ambiciones del artista y qué conciencia tenía de sí mismo y de su propia obra, es, una vez más, un escultor: Giovanni Pisano, uno de los nombres más importantes del arte medieval y, al mismo tiempo, un ejemplo límite, un artista que tiene un enorme sentido de la importancia de su propia obra, un extraordinario orgullo, y que no duda en enfrentarse a sus clientes y en romper con ellos, un artista cuyo comportamiento parece querer romper los límites y las trabas que pudieron constreñir y mortificar al artista medieval.

Tuvo enfrentamientos dramáticos con sus clientes en Siena, donde abandonó su cargo de maestro de obras de la catedral, dejando bruscamente la ciudad y, aunque de modo menos definitivo, en Pisa. Pero, más allá de su comportamiento, su orgullo y la conciencia que tuvo de sí mismo se manifiestan en las inscripciones que dejó en sus obras. En el púlpito de San Andrés, en Pistoia, al mismo tiempo que subraya sus vínculos familiares afirma su superioridad y se proclama contra toda costumbre, en nombre de una estrategia aún no experimentada, mejor que su padre: «Esculpió Giovanni, que nunca hizo obras de mala calidad (qui res non egit inanes), nacido de Nicola, pero dotado de mejor ciencia (Nicoli natus sientia meliore beatus), más docto de cuanto se vio nunca (doctum super omnia visa)». Un comportamiento bastante distinto de Tino di Camaino, quien veinte años después, en la inscripción de la tumba que hizo en la catedral de Florencia para el obispo Orso, declara que no quiere hacerse llamar

maestro mientras su padre, Crescentino, siga vivo: «Hunc pro patre genitivo decet inclinari/ut magister illo vivo nolit appellari».

En las dos inscripciones del púlpito de la catedral de Pisa, Giovanni entrega a la posteridad una dramática autobiografía. En la primera explica sus ideas sobre el arte y la creatividad, que considera un don divino («Laudo deum verum per quem sunt óptima rerum / Qui dedit has puras hominem formare figuras»). Al crear obras espléndidas con técnicas y materiales diferentes («sculpens in petra, ligno, auro splendida») y al ser incapaz aunque quisiera de esculpirlas mal y sin arte («tetra sculpere nescisset vel turpia si voluisset»), demuestra cómo está dotado en sumo grado de ese don divino («Criste miserere/cui talia dona fuere»). Muchos son los escultores, pero, entre todos, es para él el honor de la alabanza por haber hecho excelsas esculturas y figuras variadas: «Plures sculptores: remanet sibi laudes honores. / Claras sculpturas fecit variasque figuras. / Quisquís miraris tune recto iure probaris».

En la segunda inscripción Giovanni desarrolla una especie de personal apología, evocando las críticas injustas que tuvo que soportar. El principio alude a la obra, a su significado cosmogónico, a su autor: «Circuit hic amnes mundi partesque Johannes»: Giovanni ha inscrito aquí los ríos y las partes del mundo; son las esculturas de los Evangelistas y de las Virtudes que sostienen el púlpito, identificadas alegóricamente con los ríos del paraíso y con las partes del mundo. La obra y su autor están indisolublemente unidos y el acento biográfico apologético con la evocación de los esfuerzos mantenidos, de las experiencias llevadas a cabo («plurima temptando gratis discenda, parando/queque labore gravi») prevalece inmediatamente, en particular allí donde se trata

de las acusaciones y de las calumnias sufridas, y de la poca cautela («non bene cavi») ejercida. En la conclusión afirma su superioridad absoluta desafiando a los que le critican y calumnian: «Se probat indignum reprobans diademate dignum/Sit hunc quem reprobat se reprobando probat» (Demuestra ser indigno quien critica a quien es digno de una corona, quien reprueba prueba a su vez que es reprobable).

Las obras, las acciones, las confesiones dramáticas de Giovanni Pisano anuncian, prefiguran o, mejor, son las de un artista del Renacimiento, pero el suyo seguirá siendo de momento un caso aislado sin consecuencias inmediatas. La vía que permitirá a las artes figurativas salir de su situación, aún subordinada pese a todo, será otra y pasará a través de lo que podríamos llamar alianza de los artistas con los intelectuales, con los hombres de letras, con aquellos que son los custodios y legisladores de ese campo privilegiado al que, durante siglos, solo habían tenido acceso los que cultivaban las artes liberales.

El término universitario de «doctor» con el que fue distinguido en su tumba Pierre de Montreuil, había sido ya usado para un artista, precisamente por aquel Solstemus que en 1207 diseñó el gran mosaico de la fachada de la catedral de Spoleto y que fue proclamado «Doctor Solsternus hac summus in arte modernus». Epítetos como «doctus» y «doctissimus» se encuentran, como ya se ha visto, referidos a escultores y lapicidas durante los siglos XII y XIII: el pulgar docto del escultor Gerardo, en Milán, y la docta mano de Nicola Pisano son expresiones retóricas con las que los artistas intentan salir del *ghetto* de las artes mecánicas; pero una auténtica ruptura en esta situación está representada por el pasaje del undécimo canto del *Purgatorio*, en el que Dante, comparándolos con los de los literatos, evoca los nombres de

dos miniaturistas, Oderisi da Gubbio y Franco Bolognese, y de dos pintores, Cimabue y Giotto. El hecho de que nombres de literatos y de pintores aparezcan en el mismo contexto es muy importante y más aún el hecho de que estos nombres aparezcan en un texto como la *Divina Comedia*, destinado a tener un éxito rápido y una gran difusión. De hecho, la parcial liberación de los artistas de la situación subordinada en la que los ponía su relación con actividades mecánicas tiene aquí un momento privilegiado y se encuentra en la cultura florentina el espacio donde ese suceso puede verificarse. Por una parte está el peso de las palabras de Dante, por otra el del arte profundamente innovador de Giotto. En torno a él se establece pronto una red de complicidad y admiración. El modo en que sus obras y su nombre aparecen en los testimonios contemporáneos es un índice de su extraordinaria fama: un testamento de 1312 recuerda el Crucifijo de Santa Maria Novella pintado por el egregio pintor Giotto di Bondone; mientras que en el 1313 un literato muy interesado por la pintura como Francesco da Barberino citará la Envidia pintada en el zócalo de la Capilla de los Scrovegni. En 1330 aparece citado, mientras trabaja en Napóles, como familiar del rey, «protopictor», «protomagister», y con ocasión de su llamada a Florencia, tres años antes de morir, se declara solemnemente que nadie más capaz puede encontrarse que el maestro Giotto, florentino, y que, gracias a que se ha establecido en la ciudad, su saber y su enseñanza aprovecharán a muchos y mucha belleza obtendrá por ello Florencia. Fue llamado a Florencia para confiarle el cargo de arquitecto del comune y esto significa que si por una parte era ese el cargo más elevado que el comune podía ofrecerle, por otra, se reconocía que su capacidad gráfica y proyectiva podía ser aplicada en diferentes terrenos.

El célebre pasaje de Dante fue retomado e interpretado de diferente manera por los glosadores de la *Commedia* y no faltó quien se maravilló de que el poeta hubiese citado a personajes de tan humilde condición; a lo largo del siglo los literatos se apropiaron de su figura hasta hacer de él un igual, un artista que pertenece a una élite y que es comprendido por esa élite. Boccacio en un cuento del *Decamerón* que tiene a Giotto como protagonista afirma que «avendo egli quell'arte ritornata in luce, che molti secoli sotto gli errori di alcuni che piu a dilettare gli occhi ignoranti che a compiacere allo'ntelletto de savi, dipignendo era stata sepulta, meriatatamente una delle luci della florentina gloria dirsi puote», y Petrarca, dejando en el 1370 en su testamento una tabla de Giotto al señor de Padua, anota que la belleza de esta no comprendida por los ignorantes dejaba atónitos a los maestros («Cuius pulchritudinem ignoranti non intelligunt, magistri autem stupent»).

Esta discriminación entre doctos e ignorantes que opera en relación con el público y que interviene por lo tanto en el terreno de la recepción servirá como excelente instrumento de valoración. A través de ella las artes figurativas se acercarán a la dignidad de las artes liberales después del largo esfuerzo de autolegitimación que los artistas habían llevado adelante subrayando en sus firmas el carácter culto, docto, no mecánico, sino intelectual, de su trabajo. Petrarca acercará los nombres de Virgilio y de Simone Martini en la alegoría virgiliana que había hecho pintar a Simone en la primera hoja de un códice de Virgilio, subrayando cómo Mantua vio nacer a Virgilio «qui tafia carmina finxit» y Siena a Simone, «digito qui tafia pinxit»; y aunque el juego entre «finxit» y «pinxit» y la mención de la obra hecha con los dedos aluden sutilmente a la antigua distinción, queda el hecho capital re-

presentado por el acercamiento de los nombres. A finales del siglo Filippo Villani incluirá a Giotto y otros pintores florentinos en el elogio de los hombres ilustres de la ciudad, «pensando rectamente muchos que algunos pintores igualaban en ingenio a los que fueron maestros en las artes liberales». La mención de los intelectuales, esto es, de aquellos que ejercían actividades liberales por definición, tendrá un gran peso, llevando a Florencia a un temprano ensanchamiento del campo artístico y a una más completa y moderna estructuración.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Víctor Mortet-Paul Deschamps, *Recueuil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architects en France au Moyen-Age, XI-XII siècle*, París, 1911.

Hans Huth, *Künstler und Werkstatt der Spätgotik*, Augsburg, 1923.

Henri Stein, *Les architects des cathédrales gothiques*, París, 1929.

N. Pevsner, *The Term «Architect» in the Middle Ages*, en «Speculum», 1942, p. 549.

H. Wentzel, *Glasmaler und Maler itn Mittelalter*, en «Zeischrift für Kunstwissenschaft», III, 1949, pp. 53 y ss.

D. Knoop-G. P. Jones, *The Medieval Mason*, Manchester, 1933 (3.ª ed. 1967).

P. Du Colombier, *Les chantiers des cathédrales*, París, 1954, 2.ª ed., París, 1973.

Jean Gimpel, *Les Batisseurs des Cathédrales*, París, 1958.

Ettore Camesasca, *Artisti in bottega*, Milán, 1966.

Virginia Wylie Egbert, *The Medieval Artist at Work*, Princenton, 1967.

J. Lamer, *The Artist and the Inlelleclual in 14th-Century Italy*, en «History», LIV, 1969, pp. 13 y ss.

Andrew Martindale, *The Rise of the Artist in the Middle Ages and Early Renaissance*, Londres, 1972.

Martin Warnke, *Bau und Ueberbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach des Schriftquellen*, Francfort, 1976.

Günther Binding-Norbert Nussbaum, *Der mittelalterliche Baubetrieb nördlich der Alpen in zeitgenossischen Darstellungen*, Darmstadt, 1978.

A. Middeldorf Kosegarten, *The Origins of the Artistic Competition in Italy*, en *Lorenzo Ghiberti nel suo tempo*, Florencia, 1980, I, pp. 167 y ss.

VV.AA. *Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter* (ed. de K. Clausberg), Giessen, 1981.

VV.AA. *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena*, Módena, 1984.

A. Legner (ed. de), *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Colonia, 1985, vol. I.

P. C. Claussen, *Magistri Doctissimi Romani. Corpus Cosmatorum*, 1987. *Artistes, artisans et production artistique au Moyen-Age*, Actes du Colloque de Rennes, 1983, París, 1987.

Capítulo séptimo

EL MERCADER

Aron Ja. Gurevic

Ilustración de un manuscrito de las leyes de Hamburgo

El camino recorrido por la clase mercantil de Europa occidental en el curso de los siglos XI-XV refleja las modificaciones de extraordinaria importancia que durante aquel período se produjeron en la economía, en la estructura social y en la cultura. De elemento notable, aunque secundario, en la sociedad predominantemente agraria de principios del Medievo, el mercader pasó a ser una figura de primer plano y el portador de las nuevas relaciones que minaban los fundamentos tradicionales del feudalismo. Nosotros aquí, sin embargo, nos ocuparemos no tanto de la actividad económica de los comerciantes en sí, como del mercader en cuanto tipo humano. La mentalidad de los mercaderes se distinguía en muchos aspectos y de manera sustancial de la de los caballeros, el clero y los campesinos. La imagen del mundo que se había formado poco a poco en la conciencia de la clase mercantil según esta se iba desarrollando contrastaba con la visión del mundo de los otros estratos y clases de la sociedad feudal. La profesión y el modo de vida de los hombres de negocios favorecieron la formación de nuevas orientaciones éticas y de un tipo diferente de conducta.

1. A principios del siglo XI en Europa, cuando la inmensa mayoría de la población vivía en las aldeas rurales, existían las ciudades y había un componente de la sociedad constituido por los mercaderes. De hecho, el papel que desempeñaban estos tenía su importancia. Los soberanos, los prelados, la aristocracia y en parte también estratos más amplios de la población necesitaban de artículos y mercancías de variado género que no podían ser producidos en el lugar y debían, por ello, ser importados de otros sitios, a menudo lejanos. No solo vestidos y tejidos de lujo, vajillas de valor y otras rarezas capaces de satisfacer las necesidades de prestigio de la

élite dirigente, sino también mercancías comunes y corrientes eran proporcionadas a menudo por los mercaderes a lo largo de los caminos terrestres y de las vías fluviales y marítimas. Los mares de la Europa meridional y septentrional, los grandes ríos y, aquí y allá, las calzadas heredadas de los tiempos de los romanos, eran utilizadas como arterias comerciales.

El mercader de la Alta Edad Media es un personaje radicalmente distinto del mercader del Medievo desarrollado y tardío. En este sentido son paradigmáticos los mercaderes que operaban en la Europa septentrional en la época de los vikingos. El vikingo es guerrero, rapiñador, conquistador, intrépido navegante y colonizador. Los habitantes de Francia e Inglaterra, de la antigua Rusia y del Mediterráneo sufrieron los ataques de los vikingos provenientes de Escandinavia. Allí donde llegaban sus cuadrillas, quemaban las aldeas y las ciudades, se arruinaban los monasterios, sucumbían hombres y ganado. Los vikingos se apoderaban de ricos botines, incluidos los tesoros de las iglesias y los esclavos. En Europa se alzaban plegarias a Dios para la protección de los ataques normandos. Pero no se debe olvidar que las expediciones vikingas estaban estrechamente ligadas al comercio. A menudo el viaje de un noruego o de un sueco al país limítrofe representaba una especie de empresa mixta. Estos llevaban consigo mercancías —los productos de la caza o la artesanía — y los cambiaban por las cosas necesarias. Entre los numerosos hallazgos de la época vikinga los arqueólogos han hallado, además de las armas, balanzas con pesas que utilizaban los navegantes escandinavos. Y ciertamente no todos los numerosos tesoros de monedas de plata y oro hallado en el Norte eran el resultado de la rapiña: una parte de ese dinero provenía del pacífico cambio mercantil. Pero, como consta

por las sagas islandesas, el viaje comercial del escandinavo concluía a menudo con un ataque de este a los habitantes locales, y lo que no cambiaba, se lo arrancaba a la fuerza. Comercio y rapiña caminaban juntos.

Pero también los mercaderes del primer período medieval no implicados en el pillaje, no podían estar libres del todo de belicosidad. Debían ir con sus caravanas a países lejanos, viajar entre gentes y pueblos extranjeros, encontrándose con muchos y variados peligros, desde los salteadores a los señores locales, muy parecidos a los bandidos e inclinados a poner las manos en sus riquezas, presionándolos con impuestos o simplemente quitándoles sus mercancías y ganancias. Los mercaderes sufrían por las borrascas del mar y por las dificultades de los pasos de tierra a causa de la impracticabilidad de los caminos. El provecho de las mercancías raras podía ser muy elevado, pero no era menor el riesgo al que iba ligado. En el *colloquium* del escritor eclesiástico y abad inglés Aelfric (principios del siglo XI), en el que son caracterizadas las distintas profesiones, además del monje, el agricultor, el pastor, el tejedor, el salinero, el pescador, el cazador y el herrero, es citado también el mercader. En sus labios se ponen estas palabras: «Soy útil al rey, al noble, al rico y a todo el pueblo. Me embarco con mis mercancías y navego hasta los países de ultramar, vendo la mercancía y adquiero las cosas de valor que no se encuentran en nuestro país. Las transporto con gran riesgo y a veces naufrago, perdiendo todos los bienes y salvando a duras penas la vida». El mercader transporta vestidos y tejidos costosos, piedras preciosas y oro, vino y aceite, marfil, hierro y otros metales, vidrio y una gran cantidad de cosas diversas. El interlocutor le pregunta: «¿Vendes estas mercancías al precio al que las has comprado?». «No. ¿Qué sacaría si no de mis fatigas? Vendo más ca-

ro de lo que me ha costado precisamente con el fin de sacar un provecho y mantener así a mi mujer y a mis hijos».

A pesar de esto, en la valoración de Aelfric, para la sociedad es más importante el trabajo del labriego que quita el hambre a todos. El «pensamiento económico» del alto Medievo no salía del horizonte trazado por la economía natural. Exactamente del mismo modo, los teóricos de la sociedad feudal en formación, representándola a la manera de un sistema trinomial con el monarca a la cabeza, mencionaban solo al clero («aquellos que rezan»), a los caballeros («aquellos que combaten») y a los campesinos («aquellos que labran la tierra»). La población urbana, los artesanos y los mercaderes escapan a su atención. No porque, se entiende, su papel no tuviese importancia, sino porque en la sociedad de los siglos XI y XII, en la cual predominaba la tradición, los viejos esquemas conceptuales conservaban hasta tal punto su antiguo vigor que podía ignorar la viva variedad de la realidad concreta. Si para el funcionamiento del organismo social el trabajo del agricultor es tan necesario como las plegarias de los monjes y de los clérigos, y las gestas bélicas de los guerreros, las ocupaciones urbanas, en particular el comercio, aparecen poco claras desde el punto de vista de la ética dominante. La desconfianza de los campesinos y el orgullo de los nobles hacia el mercader encontraban en el plano ideológico un paralelismo y una motivación en las enseñanzas de la Iglesia.

La actitud de la sociedad hacia el mercader era extremadamente contradictoria. Por una parte, era difícil pasarse sin él. Las instrucciones dadas por el padre al hijo en el *Speculum regale*, que describe las diversas clases y categorías sociales de Noruega desde el punto de vista de un noruego instruido del primer tercio del siglo XIII, empiezan con la caracteriza-

ción de la actividad del mercader: «El hombre que se propone convertirse en mercader —dice el padre— expone su vida a muchos peligros, ya sea en el mar, ya sea en tierras paganas y entre pueblos extranjeros. Debe por ello atenerse constantemente a la prudencia allí donde se encuentre. En el mar es necesario saber tomar decisiones rápidas y estar dotado de gran valor. Cuando en cambio llegas a una localidad comercial o a otro lugar cualquiera, debes mostrarte educado e ir con cuidado para conquistarte la simpatía general». Es necesario estudiar atentamente los usos ligados al comercio de los lugares a los que se llega. En particular es importante conocer bien el derecho mercantil. Para conseguir éxitos con el propio comercio, el mercader debe conocer las lenguas, sobre todo el latín y el francés porque son las más difundidas. El mercader-navegante debe saber orientarse por la disposición de los astros y por los cambios del tiempo a lo largo del día, así como discernir los puntos cardinales. «No dejes pasar ni siquiera un día sin aprender algo útil para ti [...] y si en verdad quieres adquirir reputación de sabio debes aprender continuamente». El mercader debe ser pacífico y discreto, «pero, si las circunstancias te obligan al encuentro con el adversario, no tengas prisa por abandonar el lugar; después de haber valorado todo con atención, actúa con firmeza». Una particular cautela se manifiesta en la elección de socios para el comercio. «Una parte del beneficio debe ser siempre devuelta a Dios omnipotente y a la Santa Virgen María, así como a los santos a los que tú sueles dirigirte para pedir ayuda».

Observando todos estos consejos puede uno enriquecerse. El autor del *Speculum regale*, al reconocer el gran riesgo al que está ligado el comercio de ultramar, recomienda al joven mercader: «Cuando veas que como resultado de los viajes

comerciales tu riqueza ha aumentado de manera notable, lo mejor será retirar de los negocios dos tercios del capital y emplearlos en una sólida posesión agrícola, ya que este género de bien parece el más seguro, ya sea para el propietario, ya sea para sus descendientes».

Lo curioso es que tal consejo se dé en Noruega, un país donde falta espacio para la agricultura. Pero el mismo empleo en propiedades agrícolas de los capitales creados con las actividades mercantiles se hallaba también en los países del continente europeo, de Alemania a Italia. Las ocupaciones comerciales son importantes, pero los peligros de todo género que las acechan y el riesgo social y económico de la profesión empuja a los mercaderes a retornar a la más segura esfera de la propiedad rural.

Por otro lado, el prestigio social de los mercaderes es bastante modesto. El rico despierta envidia y malevolencia, su honestidad y conciencia inspiran serias dudas. En general, el mercader era considerado, según un historiador contemporáneo, como un «paria» de la sociedad medieval en la fase inicial de su desarrollo. ¿En qué consiste propiamente la justificación de su beneficio? Adquiere la mercancía a un precio y la revende a otro más alto. Aquí se esconden las posibilidades de engaño y de lucro injusto; los teólogos recordaban de buena gana las palabras: «el oficio del mercader no es grato a Dios». Ya que, según los padres de la Iglesia, es difícil que en las relaciones de compra-venta no se insinúe el pecado. En las listas de las profesiones calificadas como «deshonestas», «impuras» —estas listas eran redactadas por los teólogos— casi siempre figuraba el comercio. Al rechazar el mundo terreno, al depreciarlo frente al mundo celestial, el clero no podía dejar de condenar el comercio, ocupación que tenía como objetivo la ganancia.

Esta fue la posición de la Iglesia al menos hasta que no tuvo que tomar en consideración, en mayor medida que antes, las nuevas condiciones de la vida real. El cambio se hace visible en el siglo XIII. ¿No es indicativo el hecho de que, en su empeño por imponer y reforzar su propia doctrina ético-religiosa, la Iglesia se encontrara obligada entonces a trasladar el centro de gravedad del campo a la ciudad? Las nuevas órdenes mendicantes de los franciscanos y los dominicos tenían sus bases sobre todo en las ciudades, y su predicación, que no ignoraba del todo a las otras clases sociales, estaba dirigida en primer lugar a los estratos urbanos. Ya que, según la definición de un representante de la Iglesia, es en las ciudades donde se concentra la masa de la población, a ellas tienden también los habitantes del campo y es en ellas —esto es lo principal— donde se encuentra más abonado el terreno para la herejía, que aquí se extirpa... Pero también en este período la actitud hacia la profesión del mercader seguía siendo muy contradictoria. Aun reconociendo la importancia del comercio para la existencia del cuerpo social, y aun asegurándoles de tanto en tanto protección y obteniendo provecho de ellos, la Iglesia, al mismo tiempo, conservaba en las relaciones con los mercaderes todos sus prejuicios. «El comercio tiene en sí algo de vergonzoso», escribía Tomás de Aquino, que a pesar de ello reconocía plenamente su necesidad para la sociedad.

Lo contradictorio de la posición del mercader medieval es puesta en evidencia perfectamente en la predicación de los hermanos mendicantes. No se debe olvidar que el fundador de la orden de los franciscanos provenía de una familia de ricos comerciantes de paños. Influenciado por las ideas de la pobreza evangélica, Francisco de Asís rechazó el patrimonio y rompió con su familia, fundando una confraternidad de se-

guidores, que pronto se transformó en orden monástica. Frente al creciente descontento del pueblo por las riquezas de la Iglesia, de la nobleza y de las clases altas urbanas —descontento que generaba las herejías— la Iglesia consideró oportuno tomar bajo su protección a los frailes mendicantes e incorporar el movimiento a su estructura oficial. La Iglesia quiere que «los desnudos sigan al Cristo desnudo» bajo su égida y no en el seno de los movimientos heréticos. La predicación de las nuevas órdenes situaba a los ricos frente a un agudo dilema moral. El reino de los cielos está destinado a aquellos que han repudiado los bienes terrenos, y la codicia, fuente de las riquezas, es uno de los pecados mortales más graves. Los predicadores no se cansaban de lanzar excomuniones sobre las cabezas de los avaros y de los ricos.

2. Particular indignación despertaban los ricos que prestaban dinero a interés. Y los mercaderes recurrían muy a menudo a este sistema de multiplicación del capital. En vez de los viajes comerciales a tierras lejanas, ligados a un riesgo no pequeño (o junto al comercio), muchos pudientes preferían prestar dinero a quien lo necesitaba. Y lo necesitaban todos: de los soberanos a los nobles, a los pequeños comerciantes, a los artesanos y a los campesinos. Los autores cristianos habían condenado siempre la usura anunciando a los usureros las penas del infierno en el otro mundo. En 1179 la Iglesia prohibió oficialmente a los cristianos la usura. Con tales prohibiciones se explica sobre todo el papel desempeñado por los judíos en la vida económica de Occidente. En cuanto infieles, ellos podían ocuparse de una actividad que en la práctica era necesaria, pero que era decididamente condenada por la Iglesia como una profesión no cristiana. A pesar de esto, muchos cristianos también eran usureros.

En la predicación del siglo XIII y de los inmediatamente posteriores está presente un incisiva crítica social. Partiendo de los principios de la ética cristiana, los frailes atacan sin piedad a aquellos que sobresalen por algo, y estos son prácticamente todos: los soberanos, los caballeros, los ciudadanos, los campesinos y el mismo clero, ninguno está libre de pecado. Las invectivas más amenazantes son lanzadas, sin embargo, contra los usureros. En los *exempla*, esto es, en las breves anécdotas que, incluidas en los sermones y provenientes del folclore o de la literatura del pasado, contenían una instrucción edificante, el usurero es descrito como un monstruo moral. Los *exempla* sobre usureros juegan continuamente con la misma idea: el usurero es enemigo de Dios, de la naturaleza y del hombre. Los frailes literalmente destruían el dinero ganado injustamente y puesto en el mismo cofrecillo que custodiaba los óbolos de las limosnas. Durante un viaje por mar, un mono, subido al mástil de la nave, después de haberse apoderado de la bolsa del usurero, husmea las monedas y arroja al mar las que este ha acumulado con las operaciones de usura. El juicio del alma del usurero tiene lugar en el momento de su muerte y los demonios de aspecto terrorífico arrastran su alma directamente al infierno, metiéndole al mismo tiempo en la boca monedas incandescentes. El usurero es el siervo más fiel del diablo y este aparece rápidamente detrás de su alma sin darle al infeliz la más mínima prórroga para resarcir el daño causado o hacerse perdonar los pecados a fuerza de plegarias. Recordemos las escenas de los tormentos infernales infligidos a los usureros en el *Inferno* dantesco. Nada puede salvar el alma del financiero que ha vivido de los intereses, sino la total devolución de la riqueza acumulada injustamente a quienes ha explotado en vida. Ninguna compensación parcial puede ayudarle.

El usurero es repugnante a los ojos de Dios y del hombre ante todo porque no existe otro pecado que no conceda nunca un poco de reposo: los adúlteros, los libertinos, los asesinos, los perjuros, los blasfemos, se cansan de sus pecados, mientras el usurero continúa recibiendo sin interrupción el beneficio. Con su actividad él niega la normal alternancia del trabajo y del descanso. La usura destruye el vínculo entre la persona y su práctica, ya que incluso cuando el usurero come, duerme o escucha la predicación, los intereses siguen aumentando. El Señor manda al hombre ganarse el pan de todos los días con el sudor de su frente, mientras que el usurero se enriquece sin trabajar. Comerciando con la espera del dinero, esto es, con el tiempo, él roba el tiempo, patrimonio de todas las criaturas, y por ello quien vende la luz del día y la calma de la noche, no debe poseer lo que ha vendido, que es tanto como decir la luz y el reposo eternos.

El peso de la maldición que agobia el alma del usurero es tal que en los funerales de uno de ellos sus vecinos no pudieron levantar su cuerpo. Los sacerdotes se negaban a que los logreros fueran sepultados en sagrado y, cuando subían el cadáver del usurero al asno, este le llevaba fuera de la ciudad y lo tiraba sobre un montón de estiércol bajo el patíbulo. Existe un *exemplum* en el cual el rico usurero, a punto de morir, intenta persuadir a su propia alma de que no le abandone, prometiéndole oro y plata, pero, no lográndolo, la manda al infierno indignado. Los usureros que tienen conciencia del carácter pecaminoso de su propia profesión son visitados a veces por terribles visiones. Uno de ellos, mientras yacía en la cama, se vio de repente frente al Juicio Universal y oyó la sentencia que lo confiaba a las manos de los diablos. Despertándose, en un ataque de locura, corrió fuera de la casa rehusando arrepentirse y resarcir el daño; apare-

ció entonces en el río una nave que subía corriente arriba, sin piloto. El usurero gritó que la nave estaba llena de diablos y estos inmediatamente lo aferraron y se lo llevaron consigo.

La ira que la usura suscita en los predicadores es inconmensurable. ¿Cómo explicar tal ímpetu acusador? ¿Porqué precisamente en la predicación era necesario retomar sin descanso al usurero? Es dudoso que la cuestión se redujese solo a razones doctrinales. Se debe más bien suponer que la argumentación crítica de los teólogos que instruían sobre lo pecaminoso de la usura fuese una derivación, un especie de justificación científica del odio que el auditorio de los predicadores alimentaba contra los usureros. Es poco probable que se pueda afirmar que todas las historias sobre usureros en que abundan las predicaciones pertenezcan a los autores de los *exempla*. ¿No tenían aquellas, aunque fuese parcialmente, origen en la opinión pública? En algunos *exempla* se trasluce la hostilidad de los habitantes de las ciudades hacia aquel que presta a interés. Un sacerdote, queriendo demostrar que la usura es un oficio tan vergonzoso que ninguno osa reconocerse públicamente como usurero, dijo durante el sermón: «Quiero daros la absolución de los pecados según la profesión y la ocupación de cada uno. Levántense los herreros». Los herreros se levantaron de sus bancos y recibieron la absolución. Después la absolución les fue dada también a los otros artesanos. Al cabo, el predicador dijo: «Levántense los usureros y recibirán la absolución». Pese a haber más que de las otras profesiones, ninguno se levantó, sino que todos se agazaparon y se escondieron. Ante la risotada general los usureros se alejaron avergonzados. El acto de desenmascarar a los usureros se describe a menudo en los *exempla* como un suceso que se sitúa en el centro de la vida ciudadana,

como un escándalo público. Así, en el curso de una ceremonia nupcial, en Dijón, en 1240, un usurero murió a las puertas de la iglesia. Su cabeza quedó destrozada por el impacto de la bolsa de piedra, caída desde lo alto, de un usurero, cuya figura estaba representada en el pórtico occidental del templo, donde suele estar la escena del Juicio Final.

El odio hacia los usureros era total. Un cronista de la primera mitad del siglo XIII, Mateo de París, escribe que los lombardos —así se les llamaba en los países al norte de los Alpes a los banqueros y usureros italianos— son «muy astutos, [...] traidores e impostores [...]. Se apoderan no solo de los hombres y de los animales domésticos, sino también de los molinos, los castillos, las tierras, los pastos, los setos y los bosques [...]. Tienen en una mano el papel y en la otra la pluma; con su ayuda pelan a la gente del lugar y se llenan las bolsas con su plata [...]. Engordan con las necesidades del prójimo y ellos mismos son como lobos que devoran a los hombres». Las persecuciones y la eliminación de los usureros italianos en Occidente, sobre todo en Francia a finales del siglo XIII y durante el XIV, son un fenómeno tan frecuente y difundido como el de los *pogroms* judíos, con la única diferencia de que estos eran justificados, además de por el odio hacia los ricos usureros que profesaban una fe distinta, por motivos religiosos. Por los demás, en la *Crónica de Estrasburgo* (finales del XIV - principios del XV) se lee: «Si los judíos fueran pobres y los señores no estuvieran endeudados con ellos, no los quemarían».

La usura hace que se pierdan, no solo las almas de los usureros, sino también las de sus hijos si estos han heredado la riqueza injusta y no han resarcido los daños causados por sus padres. Uno tuvo una visión: del vientre de un hombre que yace entre las llamas del infierno crece un gran árbol de

cuyas ramas penden hombres devorados por el fuego. ¿Qué significa esto? Quien está abajo es el padre de todas esas generaciones que se han elevado gracias a la usura, mientras que los descendientes sufren porque han seguido las huellas del padre. Un sacerdote proclamaba en su sermón: «No roguéis por el alma de mi padre, que fue un usurero y no quiso restituir los bienes acumulados con la usura. Sea maldita su alma y sufra por toda la eternidad en el infierno, de suerte que no pueda nunca vislumbrar el rostro de Dios ni huir de las garras de los demonios».

En una sociedad jerárquica, dividida en clases, se daba valor en primer lugar a la nobleza del origen y al valor caballeresco ligado a ella. El ciudadano, aunque fuese un rico mercader, se rodeaba del desprecio de los nobles, de él no se esperaba virtud caballeresca. A los ojos de los caballeros y de las damas nobles, él es semejante a un canalla, a un villano. No obstante, los ricos de las ciudades, los mercaderes y los usureros intentaban alcanzar una posición elevada a través de la riqueza. Esta anécdota, referida por un predicador francés del siglo XIII, puede servir de testimonio de cómo los nuevos ricos no aristocráticos subían en la estimación de los que les rodeaban. Un muchacho cubierto de tiña llega pidiendo limosna a la ciudad, donde acaba siendo conocido por el apodo de «tiñoso». Pero según se iba enriqueciendo con los tratos usureros, su prestigio social cambiaba. En un primer momento, se le llamó *Martinus scabiosus*, luego *domnus Martinus*; cuando se convirtió en uno de los principales ricos de la ciudad, fue *dominus Martinus*, para ser a continuación *meus dominus Martinus*. En francés estos títulos eran: *maître, seigneur y Monseigneur*. En el *exemplum*, este ascenso del usurero a lo largo de la escala social concluye, naturalmente, con su caída en el infierno.

La codicia es el más abominable de los vicios. «Tú puedes recibir la cruz del papa, atravesar el mar, combatir contra los paganos, conquistar el Santo Sepulcro y morir por la causa de Dios, y hasta ser enterrado en el Santo Sepulcro —así se dirige a un usurero aterrado por su predicación el franciscano alemán Bertoldo de Ratisbona—, sin embargo, a pesar de toda tu santidad, tu alma está perdida». Ya que nada puede salvar al usurero, excepto el resarcimiento completo, hasta la última moneda, del daño que ha inferido.

La actitud de la Iglesia frente a la usura siguió siendo negativa también en los siglos sucesivos. Si el arzobispo de Florencia, Antonino, en sus tratados teóricos hacia algunas concesiones a la actividad financiera, que en las ciudades italianas de los siglos XIV y XV había alcanzado su máximo desarrollo, en las predicaciones de Bernardino de Siena se dibuja un cuadro impresionante de la condenación del usurero por parte de todas las fuerzas sagradas y en general del universo entero: «todos los santos, los beatos y los ángeles exclaman en el Paraíso: "¡Al infierno, vaya al infierno!"; los cielos gritan con sus estrellas: "¡Al fuego, vaya al fuego!"; los planetas invocan: "¡A lo profundo del infierno, a lo profundo del infierno!" y los elementos sublevados contra él gritan: "¡Al suplicio, vaya al suplicio!". Y la casa en la que yace el moribundo (el usurero) no cesa, junto con los muros y las vigas, de invocar contra él los castigos».

La población y la condena de la profesión de los usureros no podían poner límites a su actividad, aunque estos estaban obligados a recurrir a expedientes para evitar la pública ignominia. Pero, por otra parte, sería profundamente erróneo imaginar que estas acusaciones no tuviesen alguna importancia —su influencia era principalmente psicológico-social. La conciencia de la contradicción entre la lucrativa actividad

económica y su valoración moral extremadamente baja tenía que constituir una fuente de desdoblamiento del mundo espiritual del usurero, al menos mientras permanecía fuerte su religiosidad.

La ética de la acumulación no entraba en conflicto solo con la doctrina religiosa: también resultaba estar en neta contradicción con las orientaciones fundamentales de la aristocracia. Para esta última, disponer a las claras y con ostentación de las riquezas, su pública disipación, constituía una virtud. Los gastos, que no tenían en cuenta los ingresos reales, eran señal de nobleza y generosidad. Mientras tanto, el mercader ha de ser cauto y austero, debe acumular el dinero y gastar sensatamente sus recursos confiando en el beneficio. A mediados del siglo XIV, en Inglaterra, se compuso un poema anónimo, *Una nueva y breve disputa entre el Acumulador y el Disipador*. El primero encarna al mercader y al jurista; el segundo es la personificación del caballero, del aristócrata. El Acumulador que se goza en la contemplación de las riquezas acumuladas hace los elogios de quien gasta poco. El mismo sabe vivir sobriamente y hacer negocios. La extravagante desconsideración del Derrochador, que se manifiesta en el vestir, en el comer y en el beber, suscita en él incomprensión e indignación. La lista de los platos servidos en el banquete en casa del Derrochador es una especie de tratado culinario. Las personas, que sin tener una moneda en el bolsillo, adquieren pese a todo pieles raras, tejidos caros y otros objetos de lujo, inspiran al Acaparador desconfianza y aversión. Este reprocha al Holgazán el no poner atención en el cultivo de las tierras y malvender los instrumentos de trabajo para pagarse las aventuras militares y los ocios de la caza. La crápula y la embriaguez son la causa de la disipación de los bienes raíces heredados. Inútilmente el Acaparador in-

vita al Derrochador a limitar los gastos, a prevenir la ruina y a acostumbrar a sus familiares al trabajo. La interpretación del Acaparador es la siguiente: en la disipación de las riquezas es la «jactancia» lo que mueve al Derrochador.

Por su parte, este dirige al Acumulador el reproche de que los tesoros por él amasados no son útiles a nadie. «¿Qué se saca de estas riquezas si no se las gasta? Una parte se cubre de orín, otra se pudre o se vuelve presa de las rapiñas». Exhorta al Acaparador en el nombre de Cristo a dejar de llenar con ella los cofres, y a ceder a los pobres una parte de su plata. El Disipador insiste en la vanidad de las riquezas y habla del mal que pueden causar: cuanto más acaudalado es un hombre, más vil es. ¿No es preferible una vida breve pero feliz?

La disputa entre el Acaparador y el Disipador, llevada ante el juicio del rey de Inglaterra, queda sin resolverse. Ciertamente, el Derrochador y el Acumulador no son tanto unos tipos socialmente definidos, como personificaciones de distintos principios de vida y de sistemas contrapuestos de valores. Pero no hay duda de qué parte en este litigio encontraremos al mercader.

3. Como ya se ha dicho, los autores eclesiásticos de los siglos XI y XII, al caracterizar la sociedad, recurrían al esquema de las tres funciones «los que rezan - los que hacen la guerra - los que trabajan la tierra». Sin embargo, en el siglo XIII, este esquema arcaizante había entrado ya en manifiesta contradicción con la realidad social. En la predicación de los frailes mendicantes, nos encontramos con el reconocimiento de la variedad profesional y de clase de la población. La renuncia a la precedente comprensión de la estructura social estaba ligada, ante todo, al ascenso de la población urbana y, en par-

ticular, de su estrato mercantil. El intento más interesante y consistente de entender de una nueva manera la complejidad y el carácter multiforme del sistema social pertenece al ya mencionado Bertoldo de Ratisbona.

Este ve los órdenes y las clases como una especie de analogía de la jerarquía celeste, por la cual la organización social terrenal reciben justificación y fundamento. A los nueve coros angélicos descritos en otro tiempo por el Pseudo-Dionisio, corresponden nueve órdenes que comprenden a los individuos que desarrollan los distintos servicios. Igual que los coros inferiores de los ángeles sirven a los superiores, así los órdenes inferiores de los hombres están sometidos a los superiores. Si en la jerarquía angélica tres coros son los superiores, exactamente de la misma manera tres órdenes de hombres se elevan por encima de todos los demás, ya que el mismo Creador los ha elegido para que todos los otros les obedezcan. Estos tres órdenes son los sacerdotes con el papa a la cabeza, los monjes y los jueces laicos, incluyendo al emperador, los reyes, los duques, los condes y todos los señores seculares. Los dos primeros cuidan de las almas de los cristianos, el tercero de su bienestar terreno, defendiendo también a la viudas y a los huérfanos.

¿Cuáles son los otros seis órdenes cuyos representantes deben ejercer sus propios oficios y servir fielmente a los superiores? Resaltemos ante todo que al caracterizarlos el predicador renuncia a verlos jerárquicamente: son situados unos junto a otros, alineados «horizontalmente». La jerarquía que conserva su significado para el mundo celeste, pierde a sus ojos todo sentido para el mundo humano como en la predicación resulta ser el universo ciudadano. El primero de estos seis órdenes o «coros» está constituido por todos aquellos que fabrican vestidos y zapatos. Los artesanos que traba-

jan con instrumentos de hierro (orfebres, acuñadores de moneda, herreros, leñadores y obreros) forman el segundo «coro». El tercer «coro» son los mercaderes. Estos transportan las mercancías de un reino a otro, surcan los mares, traen una cosa de Hungría y otra de Francia. El cuarto «coro» (y cuarta función) está constituido por los vendedores de alimentos y bebidas, que proporcionan a la población las provisiones necesarias. El quinto «coro» son los campesinos. El sexto, los médicos. Estos son los nueve «coros». Y exactamente igual que el décimo coro de los ángeles se separó de Dios para abandonarse a Satanás, así el décimo «coro» de los hombres comprende a los farsantes y a los cómicos, cuya vida está dirigida por completo al mal y predestina sus almas a la perdición. No es difícil convencerse de que Bertoldo destaca la variedad de las ocupaciones preferentemente en las ciudades, distinguiendo diversas categorías profesionales: artesanos, grandes mercaderes, pequeños comerciantes. El predicador alemán se dirige a todas las categorías de ciudadanos, así como a los campesinos, exhortándoles a trabajar y servir honestamente sin engaño. La separación de los grandes mercaderes, que desarrollan el comercio sobre largas distancias, de los pequeños comerciantes, es un rasgo imprescindible de la ciudad medieval. Son las profesiones urbanas las que están en el centro de atención de Bertoldo y este, aun arrojando incesantemente maldiciones contra los «ávidos» y los ricos, justifica, no obstante, del todo la existencia del comercio y de los mercaderes —estos son necesarios para el funcionamiento del todo y sus ocupaciones son interpretadas con una vocación predeterminada por el Creador, exactamente igual que la del agricultor, el juez o el monje. Un comercio honesto: este es el ideal de Bertoldo de Ratisbona, así como el de los otros predicadores del siglo XIII.

La orientación del pensamiento «sociológico» de este fraile franciscano hacia la población urbana no solo emerge en su descripción de la estructura social. Igual de interesante es su interpretación de la parábola evangélica de los «talentos» confiados por el Señor a sus siervos. En este sermón se puede ver cómo la vida empuja al predicador a introducir un nuevo contenido en la forma tradicional de exégesis de un texto sacro. ¿Qué son esas «libras» o «talentos» que han sido entregados por el Creador al hombre? La primera «libra» es «nuestra persona» que el Señor ha creado a su imagen y semejanza y ha ennoblecido concediéndole el libre albedrío. La segunda «libra» es el «servicio (misión) al que te ha predestinado Dios que a cada hombre le ha dado su propio servicio». La sociedad consta de hombres que desarrollan las funciones sociales que se les han asignado, y toda tarea por pequeña que sea es importante y necesaria para la existencia del todo. Adviértase que, mientras el viejo esquema de las tres funciones suponía unos «órdenes» anónimos y entendidos en el sentido colectivo de masa, Bertoldo de Ratisbona se refería a unos individuos que desarrollan determinados servicios. El punto de partida de sus razonamientos es la persona, no la clase. Las funciones son distribuidas con sabiduría, según la voluntad del Señor, y nadie puede abandonar el propio servicio y pasar de un orden social a otro. Pero existen ocupaciones que no son una «misión», esto es, una llamada decidida por Dios; estas son la usura, el acaparamiento, el engaño y el robo. Llegado a este punto, Bertoldo vitupera a los comerciantes que expenden agua por vino, venden «aire en vez de pan», adulteran la cerveza y la cera y utilizan falsos pesos y medicinas. Y así, si el primer don hecho por Dios al hombre es su persona, el segundo no es otro que la función social del individuo, su vocación de clase y profesio-

nal. En la concepción de Bertoldo, la persona representa la personalidad socialmente definida, sus cualidades están coordinadas de manera muy estrecha con su pertenencia a una clase, a un orden y a un grupo social. En vez de apelar a la pasividad ascética y al retiro del mundo, el predicador franciscano insiste en la necesidad de una actividad socialmente útil como base de la existencia de la sociedad.

La tercera «libra» o «talento» confiado por Dios al hombre es el tiempo que le ha asignado para la vida, y Dios quiere saber cómo lo gastamos. El tiempo le ha sido dado al hombre para el trabajo y no hay que consumirlo en vano. Se debe responder del tiempo que transcurre inútilmente. Hay que aprovechar el tiempo para salvarse y no para multiplicar los tormentos en este mundo.

El cuarto «talento» concedido por Dios son los bienes terrenales. Es necesario aprovecharlos con prudencia y administrarlos rectamente. La propiedad es lo que se adquiere de manera legítima con el trabajo honesto. Los anatemas lanzados por Bertoldo sobre las cabezas de los «ávidos», de los «ladrones» y de los «estafadores», vienen provocados, no por la desigual distribución de la propiedad, sino por su mal uso, ya que el Señor ha creado cuanto es suficiente para alimentar a todos. La desigualdad de los bienes y la presencia de los ricos y de los pobres pasan a segundo plano respecto a la absoluta igualdad de los hombres frente al Creador. Todo proviene de El y a El finalmente retomará. Por tanto, el predicador no reconoce el pleno y absoluto derecho a la propiedad. Los bienes son confiados por Dios al propietario a la vez que su persona, el tiempo y la misión; él es solo el administrador de su riqueza y deberá responder de su empleo.

El quinto don («libra»), en fin, es el amoral prójimo, que hay que amar como a uno mismo. Y pronto se verá de qué

modo.

Así, los cinco dones confiados al hombre y que constituyen los principales valores de los que uno debe responder frente al Altísimo, son la persona, la vocación, el tiempo de la vida, los bienes terrenales y las relaciones con los demás hombres. ¿Y el alma? No se la menciona, pero en este razonamiento del predicador está presente en calidad de centro invisible en el que convergen todos los dones mencionados del Creador. Pero lo relevante es otra cosa: en la secuencia conceptual dentro de la que, en la predicación, se fija el «servicio», este es una cualidad del hombre igual de imprescindible que su persona. La persona no se reduce a la unidad de alma y cuerpo, ya que incluye en sí la función social del hombre. Y de manera completamente lógica, el tercer don del Creador es el tiempo de la vida humana. Ciertamente, en la predicación el tiempo no es secularizado, no se ha transformado completamente de «tiempo de la Iglesia» en «tiempo de los mercaderes»; es el tiempo del Señor y frente a El el hombre está obligado a responder de cómo ha gastado lo que se le ha confiado. El tiempo de la vida terrena, el tiempo de la salvación, no se ha convertido aún, a ojos del predicador, en un valor autónomo terreno; es un valor de la vida ultraterrena y claramente se degrada cuando el discurso se concentra en la eternidad. No obstante, el hecho de que en la predicación *sobre las cinco libras* el tiempo sea situado en la secuencia de los valores centrales de la vida humana, como una condición del cumplimiento del servicio, de la vocación, es igual de significativo y está cargado de consecuencias. El tiempo es considerado un parámetro inseparable de la persona.

Evidentemente, para los predicadores que pertenecían a las órdenes mendicantes y desempeñaban su actividad en un

contacto muy estrecho con el ambiente de los burgueses, el tiempo comenzaba a adquirir un nuevo valor y, aunque ellos concebían este valor como antes, en la tradicional clave teológica, el hecho mismo de unir la categoría del tiempo de la vida humana con las categorías de la persona y de la vocación era bastante sintomático. Se puede suponer que la elevada apreciación del tiempo, como también la de la pertenencia a la corporación, natural para los círculos mercantiles-artesanales de la ciudad del Alto Medievo, ejercía su propia influencia sobre la predicación, la cual transfería el tiempo, así como la misión y la riqueza, al plano moral-religioso.

Es significativo que, al dirigirse a los fieles de las ciudades, Bertoldo de Ratisbona no podía ya hablar de la riqueza solo en sentido negativo, como era propio de la predicación de la época anterior. Los bienes sirven para satisfacer las necesidades del hombre y de su familia. Ciertamente, hay que ayudar a los pobres y a los miserables, llevar a cabo buenas acciones, pero sin olvidarse de uno mismo. Bertoldo retorna de vez en cuando en varias predicaciones a la idea de que la riqueza está distribuida de manera desigual; algunos tienen mucha, otros poca o ninguna. ¿Pero qué conclusiones prácticas se derivan de esta constatación? ¿El pudiente que posee muchos vestidos está obligado a compartirlos con los indigentes? Esta pregunta se la hace al predicador uno de sus personajes imaginarios, y escucha esta respuesta: «Sí, tengo un buen vestido y no te lo doy; pero querría que tú tuvieses lo mismo o incluso más de lo que tengo yo. El amor hacia el prójimo consiste en desear para él lo que se desea para uno mismo. Para ti ambicionas el reino celestial, ambiciónalo también para él». En la época de actividad de Bertoldo la doctrina según la cual quien tiene dos camisas debe compartirlas con los pobres se consideraba ya una herejía. En la

conciencia de los mercaderes, de los habitantes de las ciudades, la riqueza se adhería tan estrechamente a la persona y a su «misión», a su predestinación, que «el amor hacia el prójimo» adquiría un carácter infinitamente más anémico e inerte que antes.

¿Acaso se puede poner en duda que en esta nueva valoración de las virtudes cristianas se manifiesta la subterránea influencia de la nueva ética del trabajo y de la propiedad que se ha formado en las ciudades? Los ideales del predicador, cuya actividad se desarrollaba preferentemente en el ambiente urbano, se diferencian radicalmente de los tradicionales ideales monásticos. En la predicación sobre los «talentos» nos encontramos frente a una indiscutible contradicción, frente a una especie de relación tensa entre la tradicional visión teocéntrica del mundo y la visión del mundo que se ha formado gradualmente en la conciencia social de los burgueses, en el centro de la cual está el hombre con sus aspiraciones y sus intereses terrenos. La nueva imagen del mundo, que está naciendo, no niega de ningún modo el papel del Creador y en este sentido es también teológica, pero incluye ya en sí nuevas potencialidades. Bertoldo de Ratisbona no podía dejar de percibir los impulsos que provenían del ambiente de los burgueses y los mercaderes. No seria superfluo recordar aquí que las ciudades del sur de Alemania, donde se desarrollaba su actividad de predicador (Augsburgo, Ratisbona y otras), en el siglo XIII había grandes centros comerciales con una acomodada clase mercantil.

En este periodo el cristianismo, según la expresión de un medievalista contemporáneo, de «religión de los eclesiásticos» se convierte en «religión de las masas». Siendo teólogo y predicador, Bertoldo de Ratisbona, se atenía rigurosamente al sentido del cristianismo medieval. Pero este mismo senti-

do cambiaba de manera imperceptible para los contemporáneos, se hacía énfasis sobre otros aspectos y en los «odres viejos» comenzaba a echarse «vino nuevo». Estas modificaciones se hacen más sensibles en el siglo XIV, pero sus presupuestos y presagios se pueden descubrir ya en el predicador alemán de mediados del siglo XIII. Las ideas que desarrolló daban una formulación ético-religiosa a las esperanzas y a las aspiraciones de los hombres que no estaban aún preparados para expresarlas de manera autónoma. El hecho de que estas exigencias encontrasen en sus discursos un fundamento teológico, les imprimía particular fuerza y significación. Las preocupaciones terrenas y los intereses materiales recibían una sanción superior, eran elevados al rango de cumplimiento de prescripciones divinas. La persona humana, que comenzaba a tomar conciencia de sí, se percibía a sí misma, percibía su vocación social y profesional, su propiedad y su tiempo como dones de Dios: como «libras», «talentos», que había que restituir al Creador íntegros y multiplicados. La persona no podía aún encontrar fundamentos en sí, pero en la sumisión al Creador se escondía la fuente de su persuasión de que los valores que poseía eran absolutos. Defendiéndolos, el individuo intervenía directa y personalmente en la lucha universal entre el Bien supremo y el Mal metafísico.

Bien con su predicación, o bien con los manuales para confesores y con las *summae* teológicas, los teólogos y los frailes de las órdenes mendicantes contribuyeron en gran medida a la justificación ético-religiosa del comercio y de los mercaderes.

4. El siglo XIII y el primer tercio del XIV representan el periodo de florecimiento de la clase comercial. En muchas ciuda-

des de Europa la cúspide mercantil, que concentraba en sus manos enormes riquezas, forma el estrato dirigente de las ciudades, el patriciado, que ejerce una influencia decisiva sobre el gobierno de la ciudad. Aun siendo una parte insignificante de la población urbana, estos mercaderes y negociantes ostentan todo el poder en la ciudad. Son mayoría en los consejos ciudadanos, desarrollan una política tributaria que les es ventajosa, y controlan la justicia y la legislación local. De ellos dependen masas de obreros asalariados, siervos, pequeños artesanos y comerciantes. En Florencia a esta oligarquía se la conoce con el expresivo nombre de *popolo grasso*, al que se contrapone el *popolo minuto*. Según un cronista italiano, el «pueblo» *(populus)* es «la parte de la población que vive de la compraventa»; a quien, en cambio, «vive del trabajo de sus manos», este cronista no lo considera «pueblo». Un cronista alemán, al referir la revuelta de Maguncia, define a esa plebe como «masa apestada» *(pestilens multitudo)* y «turba peligrosa».

La nobleza del caballero se sustentaba sobre todo en su origen. En determinados casos, también el mercader podía apelar a sus laboriosos y afortunados abuelos o padres (entre los mercaderes había también gente de extracción aristocrática), pero en general debía ser considerado por su propia actividad. El comerciante de Lübeck, Bertold Ruzenberg, no sin orgullo, escribía en su testamento (1364) no haber heredado nada de sus padres y haber ganado todas las riquezas que tenía con intenso trabajo. Naturalmente en el espíritu de la época, el mercader afortunado estaba inclinado a explicar el incremento de sus rentas con la benevolencia de Dios. No el origen, sino las capacidades y su inteligente uso, constituían las principales virtudes del mercader. El mercader es un *self-made man*.

¿Pero qué representa este nuevo rico que se ha introducido entre los patricios? Es bien conocido que la explotación de los campesinos por parte de los nobles terratenientes podía ser extremadamente dura, y que los señores a menudo consideraban a sus siervos con evidente desprecio y hasta con odio, negándoles toda dignidad humana. Sin embargo, en la naturaleza de las relaciones feudales también contaba lo personal; eran relaciones interpersonales, no impersonales y anónimas. Las relaciones entre los ricos que se dedicaban al comercio y a la industria y los pequeños productores que dependían de ellos, ¿estaban organizadas según el mismo modelo feudal? A esta pregunta hay que responder que no. La gente humilde, los artesanos, la plebe, los elementos preproletarios de la ciudad medieval estaban sometidos a una explotación desenfrenada y descarada. Si en la esfera agraria la estructura misma de las relaciones señoriales presuponía cierto patriarcado, en el ámbito de la ciudad medieval la lucha por el dinero lo excluía.

Detengámonos a propósito de esto en una sola figura, por lo demás suficientemente característica: el mercader de paños flamenco Jehan Boinebroke, muerto alrededor de 1286. No había medio al que no recurriera para aumentar sus ganancias este patricio de Douai. Los pequeños artesanos y trabajadores que él explotaba sin piedad, eran, a sus ojos, exclusivamente instrumentos para obtener beneficio. Despojándolos y arruinándolos, Boinebroke los humillaba de todas las maneras posibles, los ultrajaba y los escarnecía, no reconociéndoles ningún valor humano y aprovechándose de la total dependencia que tenían de él. El investigador del archivo de Boinebroke le describe así: era un hombre de dinero, que aspiraba solo a enriquecerse como única meta de su vida; a este objetivo estaban subordinados todos sus pensa-

mientos, sus palabras y sus acciones. La amoralidad y el cinismo de los medios a los que recurría hasta llegar al fraude, al robo y al chantaje no le preocupaban en absoluto. El principio que le inspiraba era no pagar las deudas y apropiarse de lo que no le pertenecía. Las personas y las circunstancias no le interesaban. Boinebroke se comportaba como un desenfrenado tirano, como un «auténtico bandido industrial», concluye el investigador, subrayando que en esta valoración no hay exageración alguna. A pesar de ello, este mercader no podía dejar de darse cuenta de que su alma estaba predestinada a la condenación en el otro mundo y, siguiendo las cláusulas de su testamento, sus herederos resarcieron a aquellos que él había despojado en vida.

No generalicemos sin medida, pero a juzgar por las explosiones de odio que sacudieron las ciudades de Europa occidental durante los siglo XIII y XIV, Boinebroke no representaba una excepción. Un usurero igual de descarado fue también Bertrand Mornewech, un pobre que se enriqueció vertiginosamente y llegó a ser miembro del Consejo de Lübeck. Murió el mismo año que Boinebroke, y su viuda pasó a ser acreedora de muchas familias ricas.

Más bien una excepción fue Godrich von Finchale, un mercader que vivió entre los siglos XI y XII; excepción, se entiende, no en el sentido de que de pequeño mercader se convierta en poco tiempo en gran comerciante que traficaba por todo el Báltico y lograba grandes ganancias con la reventa de mercancías raras, sino en el sentido de que este nuevo rico, después de haber hecho fortuna, al cabo renunció al lucrativo comercio, retirándose a la vida religiosa para salvar su alma y, después de morir, fue proclamado santo. Por lo demás, ni siquiera él es una excepción. Un siglo después fue declarado santo el mercader Omobono de Cremona, que se dedicó

al comercio hasta el final de sus días, pero que se convirtió en santo gracias a su testamento. En 1360 el mercader de Siena Giovanni Colombini, dejando los negocios, fundó la orden mendicante de los jesuatos. Aquí viene al caso involuntariamente un personaje del primer cuento de la primera jornada del *Decamerón*, micer Ciappelletto da Prato, conocido perjuro y blasfemo, el cual en el lecho de muerte, valiéndose de una falsa confesión, engaña al fraile, de suerte que después de morir le proclamaron santo.

No obstante, no se debería perder de vista el hecho de que Ciappelletto antes de morir cargó su alma con otro pecado más, por solidaridad con los usureros florentinos…

Los «hombres nuevos» que habían medrado en la actividad comercial y financiera, se distinguían por su energía, por su espíritu de iniciativa y su agudeza, pero también por su desvergüenza y egoísmo y por una actitud prepotente respecto a todas las normas patriarcales de la época. Solo la posesión de la riqueza mobiliaria no aseguraba, sin embargo, estimación y prestigio en la sociedad feudal. Veamos unos casos característicos para entender el desprecio con que los nobles trataban a la clase acomodada urbana. Cuando en una ciudad alemana un miembro del consejo ciudadano se permitió unas observaciones críticas respecto a un caballero influyente, este último exclamó: «Aunque el señor y los cerdos se encuentren bajo el mismo techo, siguen sin tener nada en común». Y cuando un burgués de Ravensburg quiso en una carta «tutear» a un caballero del mismo modo que el caballero hacía con él, este lo puso en su sitio recordándole su antigua nobleza, mientras que el otro no era más que un «burgués» y un mercader. Que fuese a la cervecería y se informase sobre los cargamentos que llegaban de Alejandría y Barcelona, pero que no se pusiera a probar su origen. En Italia la

frontera entre nobleza y patriciado, si no había desaparecido, al menos se había erosionado, mientras que en Alemania esto no había ocurrido todavía.

Es comprensible, por tanto, que el patriciado urbano aspirase a atenuar las barreras de clase que los separaban de la aristocracia. A algunos mercaderes el camino «hacia lo alto» se les abría por la adquisición de grandes propiedades agrícolas y por los matrimonios mixtos a los que recurrían los caballeros empobrecidos, que deseaban recuperarse de su ruina casándose con las hijas de los mercaderes pudientes. Algún ciudadano lograba incluso adquirir la dignidad caballeresca. Característica de los mercaderes-patricios es la aspiración a vivir en el lujo. Para elevar su propio prestigio e impresionar a la sociedad, se construían casas de piedra y palacios rodeados de torres. Los edificios tardogóticos del patriciado de Alemania meridional y los palacios renacentistas de los mercaderes italianos podrían llegar a despertar la envidia de la aristocracia. En las ventanas de las casas patricias aparecen los cristales, las habitaciones están ricamente amuebladas y las paredes se adornan con tapices. Siguiendo el ejemplo de la nobleza, los mercaderes se dedican a la caza, el «deporte de los nobles». Rivalizan con la aristocracia en los vestidos y en los ornamentos, así como en las ceremonias fúnebres que preparan con la mayor pompa. Sobre sus sepulcros se levantan lujosos monumentos; el patriciado se apresura a inmortalizar su gloria. Algunos caen en la excentricidad. En un inventario, que se remonta a 1415, de los gastos para el matrimonio de un patricio de Pistoia están detalladamente especificados sus desembolsos, que comprendían la paga de un séquito de ocho pajes a caballo, la adquisición de seis vestidos con adornos de piel y plata para la novia, co-

fres, gemas, ropa de cama, etc. —por esto se pagó toda una fortuna: casi seiscientos florines.

El poder monárquico, que necesita su apoyo financiero y político, debe tener en cuenta a la cúspide mercantil y empresarial. Algunos de los mercaderes de mayor éxito se encuentran cercanos a la corte. El banquero Jacques Coeur, «el primer magnate financiero de Europa» (c. 1395-1456), que ha invertido sus capitales en todas las posibles empresas lucrativas y tiene intereses en toda Europa, se convierte en tesorero y ministro del rey de Francia, Carlos VII, participando en las reformas del Estado así como en la política militar y diplomática francesa. El ascenso y la ruina sin precedentes de Coeur, que después de haber caído en desgracia tuvo que huir de Francia y morir en el exilio, produjeron una impresión indeleble en sus contemporáneos, despertando después de la muerte de este mercader real la duda de François Villon acerca del lugar reservado en el más allá al alma de Coeur.

La vida de Jacques Coeur está llena de aventuras y vicisitudes. Pero también lo está la de un comerciante de nivel incomparablemente más modesto como Buonaccorso Pitti, un contemporáneo más viejo que él (1354-1430). Este tomó parte activa en los negocios públicos de Florencia y, sintiéndose igual a la más alta aristocracia, participó en las guerras y en las intrigas políticas, inmiscuyéndose en la lucha de los partidos en su ciudad natal. En busca de «fortuna», Pitti se mueve de Florencia a Niza, de Aviñón a La Haya y a Bruselas, de Absburgo a Zagreb, cumple misiones diplomáticas en Londres, París y en la corte del emperador del Sacro Imperio Romano. V ocupa altos cargos en la república florentina. Mercader sagaz, es también un impenitente jugador de dados, que pierde y gana sumas de dinero que luego son anotadas meticulosamente. Pitti es un aventurero, un hombre de

negocios y un escritor que ha dejado memoria de sí en una *Crónica* llena de noticias sobre todos los sucesos de su vida rica en aventuras, sobre los miembros de su familia y sobre parientes próximos y lejanos, sobre duelos e intrigas en las que participaba, pero también sobre enfrentamientos políticos de los que fue testigo.

En ningún otro lugar de Europa la clase mercantil alcanzó tanto poder económico y político como en las ciudades italianas. En ningún otro lugar un estrato tan grande de población se dedicó a la actividad mercantil. Un viajero que pasó por Venecia poco antes de la Gran Peste de 1348, llegó a la siguiente conclusión: «todos son mercaderes». De los genoveses se decía: «genovés, por lo tanto, mercader». Estos juicios son justos en el sentido de que, precisamente, la gran clase mercantil animaba toda la vida económica, social y política en estas ciudades de Italia. En las ciudades italianas la profesión de mercader se había rehabilitado moralmente y Jacopo da Varazze, obispo de Génova y autor de la famosa *Legenda aurea* (como también Federigo Visconti, obispo de Pisa), comparaba al mercader con Cristo en persona: El llega en la nave de la cruz para dar a los hombres la posibilidad de cambiar las perecederas cosas terrenales por las eternas. La riqueza no tiene ya un sentido negativo, puesto que, como afirma Jacopo da Varazze, fueron ricos tanto los patriarcas bíblicos como Cristo mismo.

En el siglo XIII y más tarde no fueron pocos los mercaderes que emprendieron lejanos y arriesgados viajes por mar. Basta con recordar al célebre Marco Polo. En 1291 los hermanos Vivaldi, genoveses, emprendieron un viaje al que, según las palabras de un contemporáneo, «nadie antes de ellos se había arriesgado»: zarpan hacia Occidente y cruzan Gibraltar para descubrir la India de fabulosas riquezas, en las aguas

occidentales del Atlántico, o después de haber circunnavegado África —en cualquier caso no tenían predecesores de referencia que pudiesen servirles de guía. India, China, los países de África y el cercano Oriente atraían a estos valerosos descubridores y viajeros que compaginaban el ansia de lucro con la curiosidad de conocer y el espíritu de aventura. El mercader se transforma fácilmente en corsario. Recuérdese el cuarto cuento de la segunda jornada del *Decamerón*: después de haber sido atacado y robado, el mismo mercader se da a la piratería, volviendo a casa enriquecido. Los mercaderes partían armados para los viajes de comercio, y en 1344 en Génova fue aprobada una ley que les prohibía ir desarmados más allá de Sicilia o Mallorca.

El comerciante que emprende lejanas peregrinaciones en busca de mercancía y pone en peligro sus riquezas y su propia vida, es el personaje de muchos *fabliaux*. Al resaltar el carácter provechoso de la profesión de mercader, sus autores subrayan al mismo tiempo las cualidades de este: habilidad, energía, valor y amor por las aventuras peligrosas. Según *El cuento de los mercaderes (Le dit des Marchéants)*, merecen toda consideración, ya que sus servicios son importantes para la Iglesia, para la clase caballeresca y para toda la sociedad. Afrontando los peligros traen mercancías raras, peregrinando de país en país y de provincia en provincia. En los *fabliaux* como en otras fuentes, los mercaderes se contraponen a los demás ciudadanos ricos: estos llevan una vida sedentaria, mientras que aquellos son gente errabunda e inquieta. El rico parisino, ya entrado en años, que a finales del siglo XIV compuso un libro de instrucciones para su joven esposa, aconseja a esta que, en caso de quedar viuda y casarse con un mercader, se preocupe por la comodidad del marido, ya que este está obligado a errar bajo la lluvia y la nieve, y en la

tormenta, sufriendo todos los contratiempos del camino. No olvida siquiera recordarle que quite las pulgas de la habitación y de la cama…

El mercader debía estar dispuesto a afrontar el peligro: este constituía el lado imprescindible de su profesión y, por consiguiente, la consciencia del riesgo y de la amenaza no le abandonaba nunca. El peligro se escondía en los viajes de larga distancia, sobre todo en aquellos por mar: los naufragios, los ataques de los piratas o de los mercaderes rivales. El peligro provenía también de las perturbaciones del mercado. Pero el peligro lo escondían también las personas con las que el mercader entraba en relaciones de diversa especie. Por esto, en las instrucciones y preceptos salidos de la pluma de los mercaderes-escritores figuran insistentes advertencias respecto al trato con las partes contrarias, con los conciudadanos, los amigos y hasta los parientes. Se le recomienda al mercader que esté continuamente alerta. Un rico de Prato, Francesco Datini, al llegar a la vejez advertía a su ayudante: «Eres joven, pero cuando tengas mi edad y hayas tenido que vértelas con tanta gente como yo me las he visto, comprenderás que el hombre representa de por sí un peligro, y que es arriesgado tener que tratar con él». Según las palabras de un mercader de Kiel, este había pasado su vida en las fatigas, en los peligros y en las preocupaciones. La formación de las compañías comerciales con coparticipación en el riesgo, en caso de pérdida, del mercader-propietario del capital comercial por un lado y del mercader-navegante por otro, se debió en gran medida a la consciencia del peligro inminente: el primero arriesgaba dinero y mercancías, el segundo la vida y los medios más modestos que invertía en la empresa: la «colleganza» (en Venecia), la «commenda» (en Génova), la «Wilderlegunge» (en el norte de Alemania).

Gradualmente, sin embargo, tiene lugar una modificación del tipo dominante del gran mercader: del negociante que peregrina por tierra y por mar, sometido a todos los peligros, al mercader que permanece en su administración y lleva los negocios a través sobre todo de sus agentes y de la correspondencia. Esta transformación tuvo consecuencias de gran alcance respecto a la figura del mercader, a su psique y a su cultura.

5. Hasta ahora hemos oído solo por boca de aquellos que no eran mercaderes la caracterización de los hombres de negocios ocupados en el comercio y en la usura. Y es del todo natural, desde el momento que, durante un largo período, saber leer y escribir fue un privilegio, si no un monopolio, del clero. A partir del siglo XIII, la situación comienza a cambiar por todas partes, desde Flandes a Italia. La actividad comercial requería una preparación que incluía poseer una instrucción. El mercader analfabeto difícilmente habría podido tener éxito en sus negocios. En las ciudades, y no solo en las grandes, sino también en las relativamente pequeñas, aparecen las escuelas laicas; los hijos de los pudientes aprenden en ellas a leer, a escribir y a hacer cuentas. Mientras en la escuela religiosa se estudiaban los textos sacros y la aritmética era empleada sobre todo para observar el calendario, en la nueva escuela urbana los conocimientos se adquirían con fines prácticos. Por consiguiente, también cambiaron los métodos de enseñanza. En la instrucción el centro de gravedad se desplazó de las ciencias clásicas a las aplicadas. Las necesidades de la clase mercantil contribuyeron a pasar de los números romanos a los árabes, más aptos para la contabilidad comercial, y a la introducción del cero. Gradualmente se forma la «mentalidad aritmética» (según la expresión de un

estudioso contemporáneo) —la inclinación y el gusto por el cálculo y por la precisión, cualidades que no eran características del precedente período del Medievo. La aritmética se desarrollaba no solo en pequeños estudios de los hombres de ciencia y en las cancillerías del erario de los reyes, sino también en las oficinas de los mercaderes, y un autor satírico del siglo XIII altera jocosamente esta palabra en «aerismetica», esto es, «el arte monetario». En el testamento de un mercader veneciano (1420) se lee: sus hijos tendrán que asistirá un curso de ábaco «para aprender el comercio». Estos «ábacos», guias para las cuentas comerciales, a veces ritmados para facilitar el aprendizaje, comienzan a ser compuestos a partir del siglo XIII. El mercader y banquero Giovanni Villani, cronista florentino de la primera mitad del siglo XIV, primer autor que mostró interés por la estadística, contaba en su ciudad natal de ocho a diez mil estudiantes que asistían a seis escuelas ciudadanas donde se estudiaba la matemática. En Londres se obligaba a los aprendices de los orfebres, por un reglamento especial, a asistir a la escuela. En las escuelas urbanas se enseñaba el latín, pero las cartas y los documentos eran ya redactados a menudo en la lengua popular. El más antiguo de los textos que hoy se conocen en lengua italiana es el fragmento de una cuenta comercial de Siena (1211). El cambio del carácter del alfabeto, el paso a lo largo de los siglos XII y XIII de la «minúscula carolingia» a la «cursiva» estuvo directamente ligado al desarrollo de la correspondencia de negocios y en particular a la comercial.

Los hijos de los hombres de negocios ingresaban de buena gana en las universidades. El consejo ciudadano de Hamburgo instituyó bolsas de estudio en la universidad de Rostock para los hijos de los *bürguer*. Dieciocho jóvenes pertenecientes a tres generaciones de la familia de un consejero de una

pequeña ciudad alemana del norte, asistieron a la universidad. Aunque no todos los hijos de los comerciantes, después de haber recibido una instrucción superior, retornaban a las ocupaciones paternas. Algunos se convertían en eclesiásticos, médicos o juristas; en 1360 el hijo de un mercader lionés obtuvo el grado de doctor en derecho romano. Otros, pasando a ser miembros de los consejos ciudadanos o burgomaestres, no abandonaban el comercio. Alrededor de la mitad de los componentes de algunos consejos de ciudades alemanas poseía una instrucción universitaria.

Notable importancia se le atribuía al estudio de las lenguas extranjeras; los hijos de los mercaderes italianos aprendían inglés y alemán; los alemanes de la Hansa aprendían también el ruso, necesario para llevar a cabo provechosos negocios en Novgorod, así como el estonio, para comunicarse con los clientes y proveedores en los territorios que se asoman al Báltico. Para las necesidades de los mercaderes se compilaban vocabularios y colecciones de frases, así como manuales para el estudio de las lenguas orientales. Las lenguas más corrientes de comunicación internacional eran el italiano (en el Mediterráneo) y el alemán medio-bajo (en el Báltico).

El libro, que durante una época fue monopolio de los eclesiásticos, hace su aparición en la casa del mercader y del rico burgués. Y aunque hasta finales del Medievo en este ambiente los libros no estuvieron ampliamente difundidos y eran más bien objetos de lujo, en Sicilia, por ejemplo, de las ciento veintitrés bibliotecas de los siglos XIV y XV, conocidas por los historiadores, más de cien eran de ciudadanos particulares. ¿Qué libros formaban la biblioteca del mercader? Ante todo, las vidas de los santos, la Biblia, el Salterio, pero también las obras de Boecio, de Cicerón, de los poetas romanos, la *Divi-*

na Comedia y hasta Boccaccio. Bibliotecas sólidas, para la época, estaban ya a disposición de los consejos ciudadanos de Alemania.

En su registro de contabilidad el mercader anotaba, junto a las salidas y las entradas, las noticias más diversas de sucesos que, a su parecer, eran dignos de mención. Su horizonte se había ampliado no solo por la visita a otros países y ciudades, sino también a causa de la instrucción. Al estudiar los mercados europeos u orientales, el comerciante llegaba a conocer las costumbres y las instituciones de los distintos pueblos y era capaz de compararlas con la historia y la cultura de su propia ciudad o de su propio estado.

Aparecieron también guías prácticas de la actividad comercial en las que se enumeraban las mercancías, los pesos y las medidas, y se indicaban los cursos de las monedas y los impuestos aduaneros, así como las maneras de engañar a las autoridades que recaudaban los impuestos a los mercaderes; se ofrecían en estas guías descripciones de las vías comerciales, modelos de cuentas y calendarios, y, finalmente, consejos para la fabricación de artículos de distinto género. No un conocimiento escolástico, abstracto y desdeñoso de la vida cotidiana, sino informaciones sobre lo concreto, lo aplicado y lo mensurable, es lo que se encuentra en el punto de mira de los autores de estas guías para mercaderes y empresarios.

El hombre de negocios mantiene constantemente una vasta correspondencia. Escribe las cartas por sí mismo o se las dicta al secretario. Saber leer y escribir es la primera condición pata tener éxito en los negocios. Junto a la carga, las naves de los mercaderes también transportaban a menudo la correspondencia comercial. En el archivo del ya mencionado Francesco Datini, importantísimo mercader de Prato (muerto en 1410), se han conservado más de ciento cincuenta mil car-

tas de negocios. El florentino Paolo da Certaldo, que en los años sesenta del siglo XIV reunió una serie de instrucciones en la que los consejos devotos se mezclan con los consejos de contenido puramente práctico, atribuye gran importancia a la correspondencia de negocios. Apenas recibas las cartas, dice, léelas y, en caso necesario, ordena sin tardanza que se mande un correo si estas se refieren a una compraventa. Pero no remitas las cartas de otros que te son entregadas antes de haber atendido a tus negocios; tal vez contengan informaciones que te pueden traer daño y tú no debes servir a los otros mientras atiendes tus negocios.

En Paolo da Certaldo la ética mercantil es expresada con gran precisión. El dinero hay que saberlo ganar, pero es aún más importante saberlo gastar de manera cabal y sensata. En su obra, como ha observado un estudioso, las palabras claves son: «amante del trabajo», «laborioso», «tenaz», «diligente». Certaldo está convencido de que la riqueza ganada con el propio esfuerzo es preferible a la riqueza heredada. El, como los otros mercaderes que escribían en el siglo XIV, es religioso. ¿Pero de qué religiosidad se trata? El infierno amenaza a los imprudentes, y ya que no se puede dejar de temer la muerte hay que estar constantemente preparados, es decir, hay que tener en perfecto orden todos los negocios y antes de la muerte hacer las cuentas con Dios y con los socios. En la conciencia de Certaldo el débito frente a Dios está a la misma altura que todas las demás obligaciones del mercader. Ciertamente, no se escapan a la mirada de este mercader-escritor las contradicciones entre las exigencias de la vida cotidiana y los ideales ético-religiosos, y oscila entre esos dos polos aunque sin hacer de ello un drama y resolviendo implícitamente el conflicto a favor de la conciencia mercantil.

No hay nada de extraño en el hecho de que en el ambiente de los mercaderes surjan los autores de «crónicas familiares». No está del todo claro si estas crónicas nacieron bajo la influencia de las obras históricas que a menudo también eran compuestas (sobre todo en Florencia) por autores de extracción mercantil y que reflejan el interés de los «hombres de negocios» por la economía, la estadística y la precisión factual, o bien si la «gran historia» se desarrollaba paralela a la «pequeña historia» de las familias de los comerciantes; sea como fuere, estamos frente a un movimiento intelectual unitario en las grandes ciudades europeas, ligado al desarrollo de la autoconsciencia individual y colectiva de la parte más consciente, acomodada y activa de su población, los hombres de negocios. Lo esencial es que las «crónicas familiares» que contenían anotaciones sobre los nacimientos, los matrimonios y las muertes de los componentes de la familia y sobre lucrativas transacciones comerciales y elecciones a cargos ciudadanos, comprendían también informaciones de carácter puramente histórico. Es característico el título de una de estas obras: *Libro de Giovenco Bastari, de todos sus hechos, acreedores, deudores y recuerdos notables*. Los negocios de los autores-mercaderes dependían a menudo directamente de la coyuntura política y de las perturbaciones que tenían lugar en la ciudad y en el país.

A las notas del ya mencionado Bonaccorso Pitti, que redactó hasta el último día de su vida, no les cuadra del todo la definición de «crónica familiar», ya que en el centro de sus anotaciones aparece siempre su persona. Se trata más bien de una autobiografía, y el egoísta «yo» de Pitti nos habla de sí mismo desde todas las páginas de sus memorias.

La personalidad y los valores de vida del mercader italiano de finales del siglo XIV y principios del XV aparecen claramen-

te también en los *Recuerdos* de Giovanni di Pagolo Morelli (1371-1444), que abarcan el período entre los años 1393 y 1421. Este hijo de tintoreros y comerciantes de paños no pertenecía a las familias eminentes de la oligarquía florentina ni poseía grandes riquezas. Mercader de nivel medio que con laboriosidad y parsimonia había reunido cierto patrimonio, en sus memorias no destinadas a la publicación, expuso de manera suficientemente abierta sus principios, que también eran sin duda los de muchos de sus compatriotas-colegas de clase.

A diferencia de Pitti, que vive en el torbellino de los sucesos políticos de Florencia y de Europa y participa en las intrigas más inesperadas, Morelli es un hombre extremadamente cauto y prudente. Muestra cómo enriquecerse sin riesgo y sin correr detrás del beneficio si esto es peligroso. En este sentido, Morelli es quizá más representantivo de la clase mercantil tardomedieval con su fidelidad al principio de la «moderación». El patriotismo de Morelli es desplazado a un segundo plano por el amor hacia la propia casa y hacia la propia familia. Sus *Memorias* abundan en consejos de este tipo: procura esconder al *comune* el valor de tus rentas para no pagar las tasas y demuestra por todos los medios tener solo la mitad de lo que en realidad posees (esto recuerda al personaje del relato de Franco Sacchetti, que se fingía arruinado para no pagar los impuestos); debes ser siempre amigo de quien está en el poder y adherirte al partido más fuerte; no te fíes de nadie, ni de los siervos, ni de los parientes, ni de los amigos, ya que los hombres están enviciados y llenos de engaño y traición; cuando se trata de dinero o de otro bien, no se encuentra un familiar o un amigo que se preocupe de ti más de lo que puedas hacerlo tú mismo; si eres rico conténtate con comprar los amigos con el dinero desde el mo-

mento que no puedes adquirirlos de otra manera. Morelli da consejos sobre cómo hay que negar los préstamos y las fianzas, sobre cómo hacer para que los parientes no coman con exceso y sobre cómo no perder de vista a los criados. La usura, de por sí, no es, a sus ojos, tan condenable como peligrosa por la mala fama que puede adquirir el usurero. La moral egoísta del logrero cínico aparece bajo la pluma de Morelli con extrema claridad.

A sus ojos, el bien se identifica con lo útil, la virtud no es otra cosa que provecho y el mal son las pérdidas. El investigador de las *Memorias* subraya el hecho de que Morelli no recuerde bien cuántos hijos tiene su nuera, aunque indique con precisión el montante de la dote.

Igual que los mercaderes de la edad moderna, Morelli atribuye gran importancia a la contabilidad rigurosa. Pero al mismo tiempo no está dispuesto a reducir el saber solamente a las experiencias prácticas. Además de la contabilidad y la gramática, es bueno conocer a Virgilio y Boecio, a Séneca y Cicerón, a Aristóteles y Dante, por no hablar de la Sagrada Escritura. Es útil viajar y conocer el mundo. Este individualista mercantil, que ponía en la cima de su sistema de valores el arte de enriquecerse, era contemporáneo de un vasto movimiento cultural que no le dejaba indiferente. Al tiempo que favorece el desarrollo de las capacidades necesarias para la actividad empresarial, la cultura le procura también placer espiritual. En realidad, Morelli también transfiere la medida del mercader a esta esfera de la vida: «Leyendo a Virgilio —escribe— podrás estar en su sociedad cuando te parezca oportuno y él [...] te enseñará sin pretender recompensas en dinero o de otro tipo».

La fe de Morelli conciba a Dios con la avidez de dinero. Como él recuerda, su padre no perdía ni siquiera un minuto

afanándose siempre para merecer el amor del Creador y atraerse al mismo tiempo la amistad de las personas buenas, ricas y poderosas. Dios ayuda a los prudentes y estos se ayudan solos. Morelli toma el comercio provechoso por un servicio a Dios. Tampoco bajo este aspecto, una vez más, es del todo original. ¿En cuántos documentos de negocios que formalizaban transacciones comerciales, encontramos invocaciones al Creador, a la Virgen y a los santos?: «En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo y de la Santa Virgen María y de todos los santos del cielo, nos concedan Ellos los bienes y la salud, por mar y tierra, multipliquen nuestros hijos y nuestras riquezas, y nuestras almas y nuestros cuerpos se salvarán». En los libros de contabilidad de los mercaderes y de la compañías comerciales se llevaban particulares «cuentas del Señor Dios». Allí eran anotadas las sumas que los mercaderes regalaban para los pobres y las instituciones de beneficencia con el fin de poner las propias almas al resguardo de los tormentos del más allá. Se trataba al Creador como a un miembro de la compañía comercial, y la cuota que se le debía dependía del valor del provecho obtenido por la compañía. Así, Dios estaba directamente interesado en procurara los empresarios los máximos ingresos. Una manera completamente racional de inducir al Creador a prestar oído a las plegarias de los mercaderes y de los banqueros. Como destaca justamente un investigador, la piedad de los mercaderes está impregnada de espíritu comercial, del mismo modo que la búsqueda de los bienes terrenos es entendida por ellos como un asunto divino. La honesta conducción de los negocios comerciales no solo no obstaculiza, sino que facilita la salvación del alma. Esta es la convicción del autor de una inscripción en el edificio, levantado en el siglo xv, de la compañía comercial en Valencia: el mercader que no peca con la len-

gua, observa los juramentos hechos al prójimo y no presta dinero con usura «enriquecerá y merecerá la vida eterna». En los sellos de los mercaderes ingleses se leían lemas de este tipo: «La diestra del Señor me ha levantado», «¡Oh, Dios, ayuda a este hombre mejor!». En sus testamentos estos mercaderes recuerdan el patrimonio «que Dios les ha concedido».

Pero volvamos a Giovanni di Pagolo Morelli. Como muchos de sus contemporáneos, él es profundamente pesimista. Los hombres son malos por naturaleza, la vida es dura, el destino cruel y hoy más que nunca. Los mercaderes italianos de entonces veían la «edad de oro» en el tiempo pasado. En la sociedad y en los negocios reinan el engaño y la deslealtad. El estudioso de las *Memorias* habla de «pesimismo comercial» de Morelli: este cuenta no con el provecho y el enriquecimiento, sino con la conservación de cuanto posee. En estas condiciones el único refugio es la familia. La vida es entendida por este mercader como un drama, como una lucha ininterrumpida y despiadada. El pesimismo de Morelli es bastante indicativo de la percepción del mundo de los hombres del Renacimiento. En contraste con la persistente imagen del optimismo renacentista y de la fe en la omnipotencia del hombre que por vez primera en esa época descubriría su propio mundo interior y el mundo en el que vivía, hoy se enuncia, con una insistencia y argumentación cada vez mayores, el punto de vista opuesto: los hombres del Renacimiento, que conocían de cerca la muerte y toda adversidad, no estaban enteramente penetrados de sentimientos de alegría ni de estados de ánimo optimistas. La conciencia de la inestabilidad y de la vulnerabilidad de la vida humana y una visión desolada de la naturaleza del hombre están presentes

de forma natural en muchos humanistas así como en escritores-mercaderes del tipo de Giovanni Morelli.

La «epopeya mercantil» de Morelli nace inmersa en la compleja crisis económico-social que afectó a la Italia de mediados del siglo XV. Sobre el fondo de esta crisis se desarrolla el Renacimiento italiano. Del utilitarismo mercantil del ciudadano pudiente al humanismo hay una distancia enorme. Los humanistas están cerrados en el universo artificial de la pintura, mientras que los mercaderes viven de intereses puramente terrenos. El mundo de los valores ideales de los primeros se relaciona débilmente con el mundo exclusivamente práctico y comercial de los segundos. La cultura creada por los poetas, artistas y pensadores, se encuentra muy lejos de la civilización edificada con la participación activa de los hombres de negocios. Y, no obstante, entre estos mundos tan diversos y hasta opuestos existía un vínculo. No se trataba tanto del hecho de que no pocos humanistas estuviesen implicados en los negocios comerciales y bancarios. ¿La comprensión del mundo formulada por los humanistas no era acaso, en el fondo, la expresión sublimada y transformada en el arte y en la literatura de las exigencias de esa misma burguesía que en sus desahogos íntimos ponía al descubierto una índole distinta de sí misma, no idealizada y utópica, sino particularmente terrena y prosaica? En los cuadros y en los retratos de los maestros italianos y flamencos los ricos mercaderes se nos aparecen como hombres solemnemente elegantes y piadosos, donantes pródigos, fundadores de hospitales y mecenas de las decoraciones de iglesias y de otros edificios públicos, mientras que en las memorias personales y en las «crónicas familiares» revelan su despiadado egoísmo y su actitud de cinismo instrumental hacia sus conciudadanos y hacia las partes contrarias en las transacciones co-

merciales. El hombre de negocios del Renacimiento poseía ambas características. Compaginaba la cultura con el comercio, la religiosidad con la racionalidad, la devoción con la amoralidad. Liberando la política de la moral fue un verdadero «maquiavélico antes de Maquiavelo». Intentó reorganizar las relaciones entre moral y religión de modo que la fe en Dios no fuese un obstáculo en sus operaciones no demasiado limpias.

Esto, en verdad, no siempre lo lograba y había muchos mercaderes y banqueros a los que el miedo a las llamas eternas empujaba, aunque fuera en el último momento de su vida, a dejar sus propias riquezas a los pobres y a la Iglesia. La «melancolía» que se encuentra tan a menudo en los tratados filosóficos y en el arte del Renacimiento no es tristeza sentimental, sino, como se observa en particular leyendo las «crónicas familiares» y los testamentos de los mercaderes, el miedo, mucho más doloroso e inextinguible, a la maldición eterna; un temor fundado sobre la desconfianza en la posibilidad de salvación. A finales del período estudiado la «melancolía» se convierte en una expresión ampliamente utilizada para designar los estados de ánimo dominantes en los circuitos mercantiles. Los estudiosos definen el Renacimiento como el «siglo de oro de la melancolía» y subrayan que la palabra «desesperación», empleada muy raramente en los textos del período anterior, aparece con frecuencia en los textos del Renacimiento. La «conciencia impura» del hombre de negocios, sus temores hacia los altibajos del destino humano, exasperados por el miedo a los castigos de ultratumba, son los síntomas y los compañeros de viaje del desarrollo del individualismo.

No obstante, las preocupaciones por la salvación del alma no constituían para los mercaderes mediterráneos un impe-

dimento a la hora de comerciar con los enemigos del cristianismo: los musulmanes. A los mercaderes españoles e italianos no les importaba nada violar la prohibición de exportar armas a los árabes y a los turcos. El comercio de esclavos cristianos proporcionaba fabulosos beneficios y Petrarca hablaba desalentado de la «sucia canalla» de esclavos que atestaba las callejas de Venecia y profanaba esa admirable ciudad.

¿Significaban acaso estos hechos que la búsqueda de beneficio no ponía al mercader y al financiero en la difícil posición de disidencia moral? Las múltiples condenas de las operaciones usureras indujeron a las autoridades de Florencia a limitar la tasa de interés permitido; se consideraba usurero el beneficio que superaba el quince o el veinte por ciento. Las autoridades de Costanza prohibieron a los ciudadanos percibir por los préstamos más del once por ciento. Los testamentos de muchos hombres de negocios levantan el velo que oculta sus aflicciones de conciencia y los miedos a los castigos de ultratumba: estos mercaderes renuncian a favor de los pobres a una notable parte de sus bienes. Francesco Datini, en su vejez, se entregó a la penitencia, hizo peregrinaciones, ayunó y, finalmente dejó casi todo su enorme patrimonio (setenta y cinco mil florines) para obras de caridad; lo que, sin embargo, no le liberó del sentimiento de culpa y de la «melancolía». Entre los dogos venecianos hubo algunos que abandonaron sus negocios por razones morales, y ricos que, cerrando sus tiendas, se retiraron a los monasterios.

Naturalmente, no todos los mercaderes sentían con igual intensidad los impedimentos para la acumulación desenfrenada. Se ha descubierto, en particular, que los italianos buscaban más activamente que los hanseáticos las vías para eludir las prohibiciones eclesiásticas sobre la usura.

El Medievo tomó de la Antigüedad la imagen de la Fortuna, encarnación del ciego destino que hace girar continuamente la rueda, la cual eleva o hunde a los buscadores de éxito que se aferran a ella. En la sociedad medieval tal vez esta imagen no se adaptaba a nadie mejor que al mercader. La palabra «fortuna» conserva dos significados: el de destino, éxito, y el de gran suma de dinero, riqueza. Y no por casualidad. El sentido del riesgo, sempiterno en el mercader, estaba ligado al pensamiento del destino que juega con el hombre. La idea medieval de la suerte que arbitrariamente dispensa a los hombres éxito y reveses, se vuelve particularmente intensa e insistente ya sea en los mercaderes que habían experimentado un rápido enriquecimiento y una ruina aún más rápida (recuérdese la quiebra de las más grandes compañías bancarias de Florencia, los Bardi y los Peruzzi), ya sea en los pensadores del Renacimiento. Naturalmente, no era ya la antigua Fortuna, sino una fuerza-accidente de Dios. Un mercader de Absburgo escribía que Dios le había dado a su antepasado «misericordia, éxito, beneficio» *(gnad, glück, gwin)*. Pero en las condiciones de creciente crisis, el concepto de «fortuna» asume con una insistencia cada vez mayor una interpretación unilateral: de fuerza destructora, funesta, impregnada de peligro mortal, de no-destino.

Para defenderse de la inestabilidad del destino los mercaderes necesitaban protección y encontraron en Nicolás de Myra el santo patrón del comercio y de la navegación. Desde finales del siglo XI sus reliquias se conservaban en Barí y atraían masas de peregrinos. Entre tanto, los mercaderes venecianos afirmaban que las verdaderas reliquias de San Nicolás eran las que se conservaban en su ciudad: la competencia comercial encontraba también su prolongación en el culto del santo. Pero San Nicolás era venerado como patrón de

los mercaderes incluso en el área septentrional de Europa, en toda la cuenca del Báltico. Se ha comprobado que con la exasperación del sentimiento de inseguridad económica aumentó en los habitantes de las ciudades italianas la necesidad de dar a los hijos nombres de santos que los protegieran en las adversidades de la vida. Se empezó a dar con cierta frecuencia nombres de santos incluso a las embarcaciones mercantes, los que constituía una especie de «seguro» contra el naufragio.

En relación con la coyuntura comercial menos favorable, una parte de los mercaderes, intentando evitar el riesgo que conlleva el comercio de gran radio de acción, pasa a un sistema más seguro de inversión de dinero. ¿No es acaso paradigmática la historia de la familia veneciana de los Barbarigo? Si ya el mercader Andrea el Viejo al final de su vida prefería comprar tierras, su hijo Niccoló dejó escrito en el testamento a su hijo Andrea el Joven que no invirtiera en absoluto capitales en el comercio. De igual manera, Matteo Palmieri, autor de *Della vita civile* (1438-39), aun alabando el comercio mercantil, sitúa por encima de cualquier otra cosa las ocupaciones agrícolas, que garantizan una vida tranquila.

La renuncia al comercio a favor de las finanzas y de la propiedad agrícola apartó a los hombres de negocios italianos de la participación en los descubrimientos en el océano Atlántico. Los descubrimientos geográficos a finales del siglo XV y principios del XVI coincidieron con el inicio de la decadencia económica de Italia que se encontraba alejada de las nuevas y grandes vías comerciales.

La decadencia de la actividad económica y la colosal disminución de la población tras la gran peste de 1348-49 (entendida por los contemporáneos como la manifestación de la ira divina por los pecados de los hombres) constituyeron la

fuente de una seria crisis psicológica social y moral que afectó también a la clase mercantil. La muerte se convierte en una permanente amenaza, en algo cercano y conocido. Las divertidas historias narradas en el *Decamerón*, esa «epopeya mercantil», no podría entenderse correctamente si se sustraen a la perspectiva en la que las sitúa Boccaccio. El siniestro cuadro con el que se abre la primera jornada del *Decamerón*, de general devastación y de degradación humana causadas por la peste, de disgregación de todas las relaciones humanas incluidas las familiares, crea el fondo para el ulterior desarrollo de la narración. Los casos curiosos y las frívolas aventuras en que abunda esta obra son relatados mientras que se recrudece la terrible peste, de la que diez muchachos y muchachas han huido abandonando Florencia. Las historias que estos refieren son solamente la parte artísticamente transformada de la realidad; pero no se puede perder de vista ese espantoso reverso de la vida que está presente tanto en la narración de Boccaccio como en la conciencia de sus contemporáneos y de sus lectores y que se puede definir como el triunfo de la muerte. En el prefacio a sus *novelle* Franco Sacchetti escribe abiertamente que los hombres quieren escuchar historias que les proporcionen bienestar y consuelo en medio de tantas desgracias, en medio de la peste y de la muerte. Para hacerse una idea de hasta qué punto estuvieron obsesionados los hombres del Renacimiento por la idea de la muerte y del consiguiente castigo, basta recordar la obra de un amigo de Boccaccio, el comerciante de paños Angelo Torini, dedicada a la descripción de la calamidad y precariedad de la existencia humana.

En las penitencias en masa, en los ardores de frenética piedad y de fanatismo, acompañados de públicas procesiones de flagelantes, que de repente se extendieron por los países

de Europa en el «otoño del Medievo», se encontraba presente también la cúpula dirigente urbana. De vez en cuando esta era proclive también a la herejía, si bien el papel y el peso específico de la clase mercantil en estos movimientos no están del todo claros. Por otra parte, la rica burguesía era invariablemente objeto del odio de los pobres explotados por ella. Basta recordar la revuelta de los Ziompi en Florencia (1378) que ya traslucía las características de la lucha de clases del proletariado contra la burguesía. Un siglo más tarde, Florencia, apenas liberada de la tiranía de los Médici, se transforma en el campo de los ataques contra los ricos y el clero por parte del reformador y apóstol del ascetismo Savonarola. Su ideal era una ciudad transformada en un gigantesco monasterio en el que estuvieran proscritos el lujo, la riqueza y la usura, así como la literatura y el arte profanos. Pero se trataba de excesos, de casos extremos de manifestaciones de odio hacia los ricos. En general, el ideal de la Edad Media con respecto al comercio se encamaba más bien en la pequeña producción orientada hacia un mercado circunscrito y en el intercambio comercial moderado que respondiese a los requisitos del «justo precio» y del «beneficio moderado»; esto no debería superar el resarcimiento de las pérdidas del mercader y de las necesidades de su familia. Sin embargo, semejantes exigencias ideales se encontraban en aguda contradicción con la realidad. La religiosidad del mercader se fundía con el afán de lucro, con el ansia de poseer riquezas, y a esta ansia, en última instancia, estaba sujeta toda su ética.

Se han referido ya las palabras del sermón de un sacerdote que pedía a sus fieles que no rogasen por el alma de su padre, ya que este había sido usurero y debía ser, por lo tanto, reprobado eternamente. Estas palabras se encuentran en un *exemplum* edificante y, desde luego, no se puede dudar de

que sean inventadas. Pero se trata de una invención que no hace más que anticipar la práctica de la vida, puesto que en el testamento del mercader florentino Simone di Rinieri Peruzzi nos encontramos casi literalmente la misma maldición familiar, con la única diferencia de que está dirigida no por el hijo al padre, sino por el padre al hijo: «¡Sea mi hijo maldecido eternamente, por mí y por Dios! ¡Así sea! Si después de mi muerte él vive todavía y yo no puedo castigarlo como se merece, caigan sobre él los castigos de Dios porque es infiel y traidor». ¿Cuál es el motivo de esta terrible ira paterna que un estudioso, no sin razón, considera como la más espantosa maldición escrita en el Medievo? ¡El hijo había sustraído de la caja del padre un puñado de monedas de plata!

Pero sería erróneo deducir por semejantes hechos que la familia del mercader no tenía una sólida base emotiva. Al contrario, precisamente en este ámbito comienzan a configurarse los contornos de la familia de la edad moderna. El oficio ejercido por el cabeza de familia es el oficio de toda la familia y pasa por herencia de padres a hijos. En estas familias, como consecuencia del reconocimiento del dominio del padre, el niño, continuador de su profesión, pasa a ser el centro del núcleo familiar. La familia era el principal elemento estructural en la organización del gran comercio y del crédito, y las compañías que dominaban en la vida económica de los siglos XIV y XV eran, ante todo, sociedades familiares. Las familias de los potentados de la ciudad eran por herencia los titulares de los máximos cargos en la junta municipal. Por ejemplo, en Colonia, en los siglos XIII y XIV, distintos miembros de la familia Overstolz ocuparon en veinticinco ocasiones el puesto de burgomaestre. Las «crónicas familiares» son uno de los índices más claros de una elevada «auto-conciencia familiar»; en ellas son ensalzados los méritos de la fami-

lia y se celebra el honor familiar. Estas crónicas también se componían en las ciudades alemanas (Nuremberg, Aubsburg, Francfort), y en sus páginas la familia y el individuo, la ciudad y el estado, la historia y la contemporaneidad se contemplan con una viva consciencia histórica. El tratado de Alberti sobre la familia (1432-1441) solo es uno de los numerosos testimonios de la creciente atención hacia la vida familiar y de la consolidación de las fuerzas centrípetas en el seno de la familia. ¿Es solo casualidad que a finales del Medievo, incluso en la pintura religiosa, aumente la atención por la representación de escenas de historia sagrada bajo la forma de escenas de vida familiar? Precisamente en este período, en la pintura, el interior de la casa se convierte cada vez más en el lugar de la acción y el hogar doméstico aparece como centro de atracción. La familia burguesa es el objeto del retrato de grupo que se afirma en el arte de la época. El retrato de familia en un interiores un fenómeno nuevo. En su aspiración a inmortalizarse, los mercaderes y los financieros encargan sus retratos y los artistas los representan en situaciones concretas en el interior de la casa, en su despacho, con sus mujeres e hijos.

6. La actividad de los hombres de negocios que necesitaba un nuevo sistema de valores y favorecía su nacimiento obtuvo más bien tarde el reconocimiento en la literatura. Dante miraba a los mercaderes por encima del hombro, fríamente, con desprecio aristocrático; Petrarca, sencillamente, no reparaba en ellos. La vida comercial urbana, en cambio, se desborda sin freno en las páginas de la narrativa italiana de los siglos XIV y XV. Un conocido especialista en historia de la literatura italiana tenía toda la razón al definir el *Decamerón* como «una auténtica Odisea del comercio». En el lugar del an-

tiguo representante del principio heroico —el caballero, el guerrero— aparece el nuevo héroe —el mercader emprendedor y enérgico, el «auténtico pionero del Medievo tardío». Estos «caballeros del comercio» ponían los fundamentos del nuevo mundo y Boccaccio fue el primero en hacerles honor en la literatura.

La circulación monetaria transforma la tradicional mentalidad medieval, nada proclive a esa aproximación mercantil hacia el hombre que ahora se está abriendo camino. En la Italia y en la Francia del siglo XV estaba ya en boga expresiones como esta: «un hombre que vale muchos millares de florines (francos)». El pensamiento de tipo mercantil, la propensión a descubrir las caras más diversas de la vida a través del prisma del cálculo y del interés se manifiestan en todo. En el libro de cuentas del veneciano Jacopo Loredano se encuentra esta anotación: «El dogo Foscari me debe la muerte de mi padre y de mi tío». Después de haber eliminado al adversario y a su hijo, el mercader anota con satisfacción en la página contigua: «pagado».

Pero el cálculo y el interés penetran también en la esfera de lo ultraterreno. El siglo XIII es la época en la que, en la geografía católica del mundo de ultratumba, se afirma un nuevo reino; el purgatorio. Si en el precedente período medieval al alma del muerto, según las ideas de entonces, le estaban destinados (inmediatamente o después del Juicio Universal) el paraíso o —perspectiva incomparablemente más probable— el infierno, ahora se abría frente a ella una nueva posibilidad: acabar en el cielo después de haber sufrido tormentos más o menos prolongados en el purgatorio. Para abreviar el tiempo de permanencia en el fuego del purgatorio, se celebraban misas fúnebres, se hacían generosas donaciones a la Iglesia y se prestaba ayuda a los pobres. En los testamentos de los siglos

XIV y XV los ricos propietarios disponen que inmediatamente después de su muerte los albaceas y los herederos hagan celebrar una enorme cantidad de misas (cientos y miles) para que sus almas se libren lo antes posible de los tormentos del purgatorio y accedan al paraíso. Los redactores de los testamentos están literalmente obsesionados por la idea de la necesidad de hacer presión con la mayor cantidad posible de misas. El miedo a los tormentos de ultratumba es una de las fuentes de la difusión, a finales del Medievo, de la práctica de los testamentos. Se afirma la idea de la proporcionalidad entre las «buenas acciones» en la tierra y las recompensas en el más allá. El rico, el mercader, se esfuerza por asegurarse todas la comodidades posibles incluso en el mundo ultraterreno.

La nueva visión del mundo encuentra su expresión en el hecho de que en la pintura triunfa la perspectiva lineal, que responde a la forma del espacio organizado por la visión individual. En la nueva pintura prospectiva el punto de fuga es la posición del espectador, cuya mirada penetra activamente en el espacio profundo, pluridimensional, urbano sobre todo.

A las exigencias de los mercaderes-navegantes respondían los portulanos —las guias y descripciones de los puertos y de las vías marítimas— y los mapas de Europa y del mundo; los viajes y las navegaciones de los siglo XIV y XV dieron un impulso al desarrollo de la cartografía y al dominio más racional del espacio.

La asistencia a las ferias, el aprovechamiento de la coyuntura favorable para sacar provecho de las operaciones comerciales y financieras y el éxito en la especulación exigían una elevada preocupación por el tiempo. El mercader piensa en días, no en siglos, según la expresión de un historiador contemporáneo. Es completamente natural que junto a la

reorganización del espacio aparezcan también los cambios en la percepción del tiempo. Hemos visto que el tiempo histórico penetra en las «crónicas familiares». El mercader y patricio de Nuremberg Ullmann Stromer, justo a finales del siglo XIV, escribe la historia de su familia y la comienza recordando a un antepasado que vivió a principios del siglo XIII. El retrato que se consolida en la pintura es la expresión de la aspiración a fijar y eternizar un determinado momento del tiempo de la vida individual. El «tiempo de los mercaderes» proclama con decisión su propia autonomía frente al «tiempo de la Iglesia», y esta última comienza a perder sus propias decisiones en el control del tiempo. A los hombres de negocios ya no les sirve el calendario eclesiástico con sus fiestas móviles y el inicio del año oscilante entre el 22 de marzo y el 25 de abril; necesitan una forma de subdivisión para cálculos temporales más exactos y en relación con esta exigencia suya el inicio del año se fija en el día de la Circuncisión de Cristo: el 1 de enero.

Pero los mercaderes necesitan también una medida precisa y uniforme de los pequeños intervalos de tiempo, es decir, relojes cuyos cuadrantes estén divididos en partes equivalentes. Inventados a finales del siglo XIII, se instalan en las torres de las casas consistoriales y de las catedrales los relojes mecánicos: en 1300 en París, en 1309 en Milán, en 1314 en Caen, en 1325 en Florencia, entre 1326 y 1335 en Londres, en 1344 en Padua, en 1354 en Estrasburgo y Génova, en 1356 en Bolonia, en 1359 en Siena, en 1362 en Ferrara… A partir de entonces las jornadas se dividen en 24 horas señaladas por las campanadas del reloj o, como en Estrasburgo, por el quiquiriquí del gallo mecánico. El nuevo invento aseguraba ventajas prácticas, pero, sobre todo, simboliza el paso del tiempo al servicio de los *bürger*, de los patricios y de las autoridades

laicas. En el siglo xv aparecen los relojes mecánicos para uso personal. En sustitución del tiempo impreciso, aproximativo, de la Edad Media, un tiempo sacro, ligado a la liturgia, aparece el tiempo secularizado y mensurable, dividido en intervalos de igual longitud. El tiempo «teológico» es desplazado por el tiempo «tecnológico». La sensación del paso del tiempo se hace más aguda. Los notarios genoveses al redactar los documentos anotaban no solo el día, sino también la hora de su formalización.

Aumenta la estimación del tiempo y, si antes tenía el valor de patrimonio de Dios (en ese sentido deben entenderse las palabras de San Bernardo: «No hay nada más precioso que el tiempo»), ahora se considera patrimonio de la persona humana. En este punto es oportuno traer a la memoria las palabras de Séneca: «Nada nos pertenece tan plenamente como el tiempo; todas las demás cosas nos son extrañas, solo el tiempo es nuestro». «Existen tres cosas que el hombre puede definir como suyas» —escribe León Battista Alberti—, son dadas por la naturaleza y «no se separarán nunca de ti». La primera es el alma; la segunda el «instrumento del alma» —el cuerpo. La tercera es la «cosa más valiosa. Es más mía que estas manos y estos ojos [...] es el tiempo». Y añade: todo lo que se pierde puede ser recuperado, menos el tiempo. El anciano burgués de París, arriba mencionado, autor del libro de instrucciones dirigidas a su joven esposa, le recuerda cómo en el más allá responderá cada uno del tiempo desperdiciado en vano. Del mismo modo, Giannozzo Manetti, miembro del gobierno florentino, subraya que al final de la vida cada uno deberá rendir cuentas de cómo ha utilizado el tiempo que le asignara Dios; más aún, el Señor pedirá cuentas a cada uno no solo de los años y de los meses, sino también de los días, de las horas, de los instantes. Hasta aquí el juicio del huma-

nista. Y este es el consejo de Francesco Datini, banquero y empresario: «es superior a los otros aquel que sabe gastar mejor su propio tiempo». El amigo de Boccaccio, Paolo da Certaldo, en su *Libro de buenas costumbres* señala el momento en que es preferible comprar y vender los distintos productos. El paraíso y el infierno coexisten en su obra con los precios del grano, del aceite y del vino, y la eternidad con los períodos del ciclo comercial anual. Un siglo después, un mercader veneciano anota a su vez en qué meses del año crece la demanda de dinero, y, por lo tanto, cuándo se puede invertir con el máximo beneficio: en Génova en septiembre, enero y abril, cuando las naves se hacen a la mar; en Valencia en julio y agosto, tras la recogida del grano; en Montpellier la necesidad de dinero es mayor en el período de las ferias que se celebran tres veces al año... Mientras calculan sus propios recursos y la manera de multiplicarlos, los mercaderes tienen la mirada fija en el calendario. ¡El tiempo es dinero!

Naturalmente, el «tiempo de los mercaderes» no es en absoluto el mismo que el «tiempo de los humanistas», y los hombres de negocios estimaban el tiempo por razones incomparablemente más prosaicas que las de los poetas y filósofos. Pero el espíritu que impregna las enunciaciones sobre el tiempo de unos y otros es en última instancia idéntico. El tiempo se vuelve subjetivo, se «humaniza» y la exigencia de «hacerlo propio», de poseerlo, la sienten en igual medida los hombres de negocios, los científicos, los poetas y los artistas, que aprecian el tiempo como necesario para alcanzar el saber, para «llegar a ser día a día lo que no era antes».

Los hombres de negocios de Florencia y de las otras ciudades italianas constituían la principal base social del humanismo. Sus mecenazgos, sus encargos, junto a los de los papas,

los tiranos y los otros señores aristocráticos, aseguraban materialmente la actividad artística de los arquitectos, de los escultores y de los pintores que levantaban catedrales y palacios y los decoraban con frescos y estatuas. Tendiendo a imitar a la aristocracia y a asimilarse a ella, los ricos no escatimaban el dinero para exaltar su ciudad natal y con ello a sí mismos. La iniciación a la vida artística acrecentó su prestigio social y contribuyó a la poderosa ampliación de su horizonte espiritual. El mundo mitologizado y utópico de la cultura creado por los maestros del Renacimiento se reflejó en la vida cotidiana de los mercaderes y empresarios, ennobleciéndola. Sabiendo calcular y acumular el dinero, estos hombres sabían también gastarlo generosamente para cultivar a su alrededor un mundo de altos valores espirituales. La instrucción del mercader no estaba limitada por las necesidades estrictamente utilitarias; encontraba satisfacción individual al contemplar las obras de arte y al leer la literatura. Las relaciones de los hombres de negocios con los artistas y poetas variaban mucho, yendo desde la veneración a la utilización en calidad de trabajadores asalariados similares a todos los demás artesanos ocupados en el trabajo manual. Pero no podía dejar de reconocer que el arte introducía en su vida práctica un elemento festivo, de animación, que la impregnaba de un sentido superior. La nueva comprensión de la naturaleza, la capacidad de observarla interiormente, la asimilación prospectiva del espacio y el gusto por el detalle real, el sentido profundamente transformado del tiempo y el entendimiento de la historia, la «humanización» del cristianismo y, en fin, la nueva y elevada valoración de la individualidad humana respondían a la visión más racionalista del mundo y a las profundas necesidades de la nueva clase: la protoburguesía. La actividad de los mercaderes y la creación de los

genios renacentistas estaban separadas por un abismo, de igual manera que en los humanistas y en los hombres de negocios era distinta la comprensión del principio individual, del valor y de la virtud. Pero unos y otros contribuían a una obra común, participaban en la creación del nuevo mundo.

La posición de los hombres de negocios en la sociedad medieval era extremadamente contradictoria. Prestando dinero a los nobles y a los monarcas (cuya insolvencia o resistencia a pagar fueron a menudo la causa de la quiebra de las grandes bancas), adquiriendo propiedades agrícolas, arreglando matrimonios con las familias de los caballeros y afanándose en busca de títulos y blasones nobiliarios, el patriciado mercantil se enraizó profundamente en el tejido de la sociedad feudal, convirtiéndose en un elemento imprescindible y fundamental. El artesanado y el comercio, la ciudad y las finanzas son elementos orgánicos del feudalismo desarrollado. Pero, al mismo tiempo, el dinero minaba las bases tradicionales del predominio de la aristocracia terrateniente y guerrera y empobrecía a los artesanos y a los campesinos. En las grandes empresas, fundadas por los mercaderes, trabajaban hasta el agotamiento los obreros asalariados. El dinero, convertido en una poderosa fuerza social, el gran comercio internacional y el ansia de lucro que movía a los mercaderes, se convirtieron a finales del Medievo en los heraldos de un nuevo orden económico-social, el capitalismo.

Por más que el gran mercader se esforzara en «enraizarse» en la estructura feudal, en adaptarse, era un tipo psicológico-social opuesto al señor feudal. Era un caballero del provecho que se arriesgaba no en el campo de batalla, sino en su oficina, en la nave mercante o en la banca. A las virtudes guerreras y a la afectación impulsiva de los nobles el merca-

der contrapone el cálculo sensato y la previsión, a la irracionalidad la racionalidad. En el ambiente de los hombres de negocios se elabora un nuevo tipo de religiosidad que combina paradójicamente la fe en Dios y el miedo a los castigos ultraterrenos con la inclinación a las «buenas acciones», por las que se esperaban indemnizaciones-recompensas que tendrían su expresión en la prosperidad material.

Si a finales del Medievo Europa se distanció de las demás civilizaciones del mundo, sabiendo superar la barrera del tradicionalismo y de lo arcaico, si inició su expansión mundial que acabaría cambiando radicalmente la faz de nuestro planeta, e inauguró la etapa de la verdadera historia mundial, entre aquellos que más contribuyeron a la realización de este salto inaudito y sin precedentes hay que recordar en primer lugar a los mercaderes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ives Renouard, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, París, 1949.

Armando Sapori, *Le marchand italien au Moyen Age*, París, 1952.

Jacques Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, París, 1956.

Jacques Le Goff, *The Usurer and Purgatory*, en *The Dawn of Modem Banking*, New Haven y Londres, 1979, pp. 25-52.

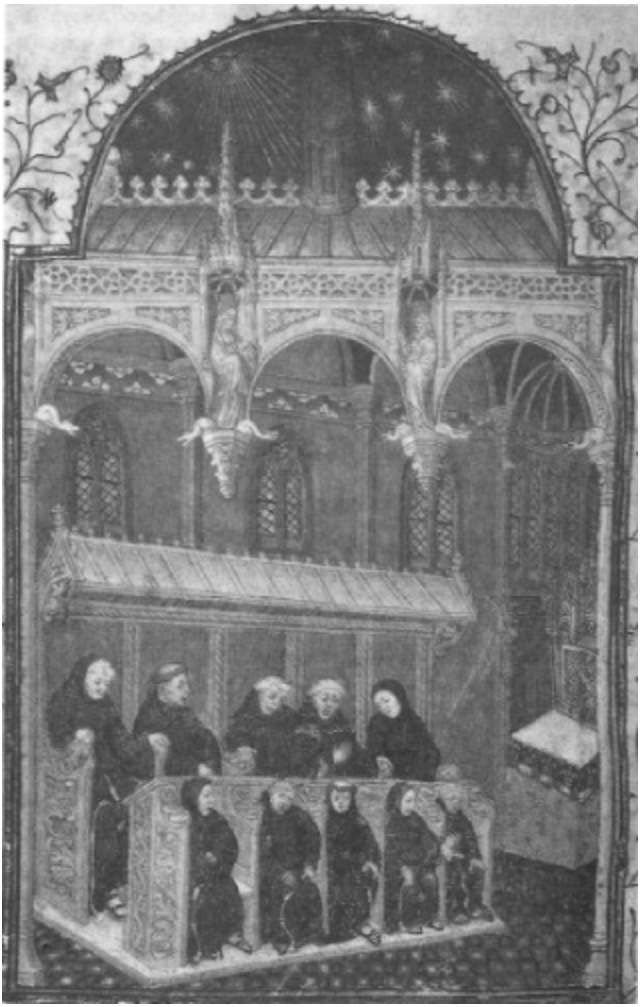
Jacques Le Goff, *La bourse et la vie*, París, 1986.

Christian Bec, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, París-La Haya, 1967.

Erich Maschke, *La mentalité des marchands européens au Moyen Age*, en «Revue d'histoire économique et sociale», vol. XLII, n. 4, 1964, pp. 457-84.

Benjamín Z. Kedar, *Merchants in Crisis. Genovese and Venetian Men of Affairs and the Fourteenth-Century Depression*, New Haven y Londres, 1976.

Mercanti scrittori. Recordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento (edición de Vittore Branca), Milán, 1986.



Monjes en un coro.

Capítulo octavo

LA MUJER Y LA FAMILIA

Christiane Klapisch-Zuber

La reina de Francia, Isabel de Baviera en su habitación

Hacia el siglo XI, el esquema tripartito que domina las concepciones de la sociedad cristiana no asigna ningún puesto específico a las mujeres. Jerarquiza «órdenes» o «condiciones» —caballeros, clérigos, campesinos—, pero esta pirámide, en la cual los que rezan y los que combaten o administran justicia compiten por la conquista del puesto más elevado, no contempla una «condición femenina».

Pese a que hacía mucho tiempo que los hombres medievales concebían a «la mujer» como una categoría, solo tardíamente hicieron intervenir distinciones sociales y actividades profesionales para conferir matices a los modelos de comportamiento que le proponían. Antes de ser campesina, señora de un castillo o santa, «la mujer» fue caracterizada partiendo de su cuerpo, de su sexo o de sus relaciones con los grupos familiares. Ya fueran esposas, viudas o doncellas, la personalidad jurídica y la ética cotidiana fue descrita en relación con un hombre o con un grupo de hombres.

Este ensayo evitará, pues, yuxtaponer en una galería de retratos las múltiples figuras que las mujeres, durante medio milenio, asumieron en el tablero social. Intentará más bien situarlas en el marco que los contemporáneos les asignaban a primera vista, en el conjunto de las contradicciones que el parentesco y la familia impusieron a la afirmación de las mujeres como individuos dotados de plena personalidad jurídica, moral y económica. Limitándose al contexto familiar, este estudio contemplará las relaciones de sexo allí donde están más evidente y cotidianamente en juego: en la división de las tareas y responsabilidades domésticas, que manifiestan las finalidades y las esperanzas de la célula familiar y del parentesco.

Podrá parecer que este proyecto adopta un punto de vista demasiado influido a la vez por las obcecaciones y por los

prejuicios del Medievo y por los de los medievalistas de ayer y de hoy. ¿Acaso no evoca la mujer, custodia del hogar, el peso de una tradición que durante mucho tiempo se impuso como regla y que ha aprisionado, sin admitir discusión, a las mujeres en la sofocante atmósfera doméstica, en una esfera de actividad privada de relieve? Se dirá que renunciando a sacar consecuencias del brillo conferido a algunas mujeres por la cultura monástica, por la herencia de las funciones feudales, por el nacimiento principesco y por la vida espiritual o mística, estamos condenados a colocar una vez más a «la» mujer del lado del cuerpo y de la Naturaleza, a confinarla a la mediocridad de la vida de todos los días, de las ocupaciones domésticas y maternas que no son ni una fuente de gloria ni un oficio, a asumir, en definitiva, una actitud de conmiseración que ignoraría buena parte de los hechos, reforzando una visión empobrecedora de la «condición femenina».

Los riesgos de este intento son evidentes. Propondremos, pues, al lector, en primer lugar, ver en la familia un conjunto de relaciones de parentesco que sobrepasa los límites del ambiente doméstico. En efecto, para las mujeres, no todo se desarrolla en ese espacio restringido. Apremios y estímulos dirigidos a ella maduran en una esfera más amplia, más fluida también, en la que los vínculos no se fundan solo en la sangre y en el matrimonio, sino en la amistad, en la colaboración económica o en los fines políticos. Aquí no se hace el inventario de ellos, pero las contribuciones de la antropología social han ampliado el abanico de los problemas, de los instrumentos y de las ideas de que disponían los historiadores de la familia y de la condición femenina, tradicionalmente situados en el terreno de la historia del derecho. Les han permitido indagar las modalidades y las perspectivas de la

afinidad y revisar la interpretación de su poder de control en el curso del tiempo. Aquí, pues, comenzaremos en primer lugar preguntándonos qué puesto ocupan las mujeres en el parentesco y en las relaciones de afinidad.

Luego intentaremos esclarecer las esperanzas y los miedos suscitados en los hombres por las mujeres de su familia utilizando el material, heterogéneo y a menudo de difícil interpretación, que los historiadores han acumulado sobre estos siglos todavía oscuros. Por inciertas y dispersas que sean, las informaciones de la demografía histórica renuevan la visión que se puede tener, por ejemplo, de las prácticas sexuales y conyugales, de las relaciones entre la pareja y entre generaciones, y del sentido que se tenía de la intimidad y de la honorabilidad; visión que, para épocas más remotas, limita necesariamente su información a las fuentes represoras o normativas, pero que, en la Baja Edad Media, puede fundarse en una gama infinitamente más rica de documentos de origen administrativo, judiciario o familiar.

Sin embargo, pocos de estos textos, pocas imágenes de la mujer y de la familia, nos ofrecen la voz de las principales interesadas. El eco de los placeres y de las penas cotidianas, de las alegrías o de la guerrilla doméstica, nos viene, teñido de comprensión, de malicia o de abierta hostilidad, más a menudo de los hombres que de las mujeres. A este límite primero y fundamental se le añade una segunda restricción que atañe a toda indagación sobre la familia y las mujeres: lo que sabemos de ellas viene de la información y de la deformación de las fuentes pertenecientes a los estratos superiores de la sociedad, la clase caballeresca para el período más antiguo y la burguesía de las ciudades para el final del Medievo. Ahora bien, la cortesía señorial o el escarnio burgués no describen mejor que las admoniciones y las penitencias de los

clérigos de la Alta Edad Media de la banalidad de los comportamientos y de los sentimientos. No debemos, pues, confiar demasiado en la fidelidad del cuadro que podamos ofrecer: nuestras observaciones son evidentemente esclavas de la riqueza, de la cultura y de la identidad sexual de nuestros informadores.

En el Medievo la relación de alianza matrimonial tiene, en su origen, una «paz». Al término de un proceso de rivalidad, a veces de guerra abierta, entre familias, esa alianza instaura y sella la paz. Entregar una mujer al linaje con el que alguien se reconcilia sitúa a la esposa en el centro del acuerdo. A esta prenda e instrumento de concordia se le asigna un papel que sobrepasa su destino individual y sus aspiraciones personales.

Mantener la alianza entre los dos grupos evitando cualquier comportamiento censurable, procrear para la perpetuación del linaje en el que entra y asegurar fielmente el uso de su cuerpo y de los bienes que aporta: esto es lo que se le impone a ella con una fuerza tal vez mayor que los deberes hacia el marido. Será necesaria una lenta maduración de la reflexión, nacida en los ambientes eclesiásticos, sobre los fundamentos de la unión conyugal; será necesaria incluso la aparición de perturbaciones económicas y sociales muy profundas para que, dentro de esta red de limitaciones, surja la imagen de la pareja y para que, dentro de la pareja, se perfile la figura de la «buena esposa».

Abundan los ejemplos de matrimonios que, utilizando a las mujeres, instauran o restauran vínculos de amistad entre dos linajes. Los primeros en procurar semejantes uniones son los jefes mismos de la cristiandad: un rey de Francia, Enrique I, en el siglo XI, busca una esposa en el lejano principa-

do de Kiev, en Rusia, G. Duby ha señalado, a un nivel social algo más bajo, todos los extremos diplomáticos de esta concepción del parentesco adquirida en los cambios de mujeres que las dinastías feudales de los siglos XI y XII practicaron ampliamente según sus ambiciones territoriales y sus preocupaciones políticas.

En un grado aún más bajo de la jerarquía social, en los ambientes patricios ciudadanos de los siglos XIII-XV, viejos odios e interminables venganzas se cierran del mismo modo con un cambio espectacular de mujeres, simétricamente, guerras, privadas o no, estallan cuando una unión fracasa. En Florencia, hacia 1300, el partido blanco se aglutina en torno a la unión sellada en 1288 entre un Cerchi y una Adimari, unión que pone fin a una vieja enemistad, mientras que el desacuerdo que el jefe de los Negros con su primera mujer, precisamente una Cerchi, y luego su segundo matrimonio con una prima, una rica heredera perteneciente al partido opuesto, vuelven a encender las pasiones y la guerra civil. Algunos años después, en 1312, otro florentino, Giotto Peruzzi, refiere en su *Libro secreto* la parte con la que cada miembro de su linaje debe contribuir al pago de la enorme dote que su hija aportará a los Adimari, familia enemiga con la que los Peruzzi habían concluido hacía poco una paz solemne, «con asistencia de amigos de una y otra parte en la plaza de los priores». También aquí, desplazada en el tablero familiar, la mujer garantiza el respeto del acuerdo; es el símbolo mismo de la paz, esa gran aspiración medieval. Abundantemente descritas por las crónicas y por los documentos, las estrategias matrimoniales rara vez son materia para la formulación de teorías, fuera de una literatura inspirada por clérigos o que se debe a su pluma. Esta literatura deriva de las afirmaciones de San Agustín, que asimila la obligación de

casarse con personas con las que no se tengan vínculos de parentesco, es decir, el deber de exogamia, a la necesidad de garantizar el vínculo social y de fundar la cohesión de la sociedad sobre la «caridad» y el amor que dos personas unidas en matrimonio se deben mutuamente; por contra, la solidaridad de la sangre tiene el peligro de enfrentar a los grupos familiares demasiado cerrados en sí mismos.

Tal perspectiva no contrasta con las prácticas familiares que observamos cuando estas responden a una preocupación de paz y de equilibrio social. Sin embargo, la Iglesia recurre a ellas para justificar sus prescripciones constantemente repetidas entre el siglo VI y principios del siglo XIII, prohibiendo el matrimonio entre personas emparentadas. Esto va contra una de las más perentorias obligaciones de linaje: conservar para los descendientes el patrimonio recibido de los antepasados. Los laicos están dispuestos a olvidar los vínculos de parentesco ya existentes para unir en matrimonio a sus hijos, si la fortuna familiar lo exige y aun cuando los hombres de iglesia declaren incestuosa la proyectada unión.

Una aspiración a la paz y su corolario, la obligación de cambiar mujeres, no tienen, pues, las mismas implicaciones para los hombres de Iglesia y para la sociedad laica. Para los primeros, aquellos excluyen cualquier matrimonio entre parientes muy cercanos, mientras que para la segunda pueden, por contra, representar un estímulo. El conflicto entre las dos actitudes estalla a propósito de los matrimonios reales y principescos, a finales del siglo XI. Con el paso del tiempo la Iglesia mitigará sus exigencias; en 1215 el IV Concilio de Letrán lleva la prohibición exogámica del séptimo grado de parentesco al cuarto: se podrá ya desposar a la descendiente de un tatarabuelo común. En compensación, el más humilde cristiano no podrá ya aparentar que ignora sus relaciones de

parentesco: la Iglesia pone en marcha un procedimiento para reforzar su control sobre el carácter lícito de la unión instituyendo las amonestaciones matrimoniales previas para estar seguros de que el «incesto» no coge desprevenidos a los novios poco informados.

Juramento o promesa de paz, el matrimonio empeña también el estatus y el honor de las familias. Estas valoran, den o reciban a una mujer, naturalmente, las consideraciones y las ventajas materiales que obtendrán de una unión. Lo que aquí importa es el hecho de que, a menudo, la mujer dada en matrimonio está sujeta a un doble desplazamiento: un movimiento de traslación, que la lleve a casa de su marido, al que se añade un desplazamiento vertical —hacia arriba, es decir, hacia una familia que ocupa un grado más alto en la escala social, o hacia abajo. Se ha podido demostrar que las estrategias matrimoniales más corrientes en la clase caballeresca en los siglos XI y XII, o en las aristocracias y burguesías urbanas de los siglos XIV y XV llevan a los padres a elegir por nueras mujeres de nacimiento más elevado. Una gran parte, la mayoría tal vez de las mujeres, se ve así desclasada por el matrimonio, entregada a maridos inferiores por sangre o por posición a los que deberán sin embargo obediencia.

La mujer irritada y soberbia que sin descanso reprocha al marido su nacimiento más modesto es un tema constante de la literatura medieval, como el miedo masculino a afrontar semejante tarasca adornada de blasones y genealogías. Boccaccio nos ofrece una gustosa caricatura de esta en su viuda vuelta a casar del *Corbaccio*, que exalta sin pestañear «la nobleza y la magnificencia de los suyos» como si fuese «de la casa de Suabia» o «de linaje real»; un contemporáneo suyo, Paolo da Certaldo, aconseja también casarse en segundas

nupcias con una mujer «que no sea mejor nacida que la primera, para que no te pueda decir: "Esto es más necesario para mí que para ella, porque soy de mejor y más noble casa"».

El paso de un linaje a otro por parte de una mujer no comporta solamente su *transfert* físico, sino también el de riquezas. El honor de las familias se mueve en dos planos. Para ser socialmente reconocido el matrimonio exige, en efecto, cualquiera que sea el ambiente, la época y el sistema jurídico en vigor, que unos bienes, por pequeños que sean, se «entreguen» por un grupo a otro cuando se prepara y se realiza la cesión de la mujer. Durante la Alta Edad Media, estos bienes eran entregados por el marido o por su familia a la familia de la esposa en «compensación» por la pérdida que esta familia sufría cediendo a una de sus hijas. A continuación se le entregan a la propia esposa que, como contrapartida, sigue llevando a casa del marido efectos, bienes inmuebles y sumas de dinero que «da» al esposo o que permanecen en su poder. Así quedará asegurado su mantenimiento después de la muerte del marido. Dicho esto, la intención oculta de estos intercambios de prestaciones y contraprestaciones se encuentra en otra cosa: estos intercambios tienden a ligar de forma muy sólida a las dos familias empeñadas en el juego de dotes y trueques que, sabiamente graduados, significan su amistad, mientras que, al mismo tiempo, especifican las posiciones sociales respectivas.

A partir del siglo XII, la dote que lleva la mujer crece y asume al mismo tiempo más consistencia en comparación con la dote marital o con los presentes y las aportaciones del marido: algunas de estas últimas son también suprimidas por la autoridad, como la «tertia» genovesa de origen franco (que era el derecho de la viuda sobre un tercio de los bienes del marido) abolida en 1143. En el manuscrito de la crónica que

refiere el suceso el escribano garabateó dos mujeres lamentándose. La dote termina siendo, sobre todo en los países donde resurgen los principios del derecho romano, la prestación central de los intercambios, en torno a los que se elabora todo el derecho de las relaciones patrimoniales entre esposos a finales de la Edad Media. Sin llegar a abolir toda huella de las antiguas obligaciones del marido, ocupa ya una posición destacada. La evolución se completa en los siglos XIV y XV, cuando la mujer casada, en el sur de Francia, en Italia y finalmente también en España, se clasifica por la dote que entrega su familia; más al norte la viudedad establecida por el marido subsistirá hasta la época moderna. Añadamos que, en uno y otro caso, la mujer pierde en general el derecho de disponer libremente de los bienes que aporta o de los que le «da» el marido, mientras que antes gozaban de ellos libremente cuando quedaba viuda y, a menudo, durante su vida conyugal. El marido, mientras vive, los administra y dispone de sus rentas; después de su muerte, la viuda solo tiene su usufructo y no puede dejarlos todos por testamento a quien quiera.

Las razones de tal «expropiación» en perjuicio de las mujeres son complejas. A menudo se aduce como motivo que la feudalización de las relaciones con la tierra excluye a las mujeres de la transmisión de los bienes, castillos y feudos. En los ambientes urbanos, que viven del comercio y del artesanado, el excluyente corporativismo de los oficios reserva actividades y responsabilidades a individuos de sexo masculino. El hecho de recibir una dote permite privarlas de la herencia del auténtico patrimonio: las mujeres renuncian a él en favor de sus hermanos y, una vez casadas, abandonan el control activo sobre bienes que teóricamente son de su propiedad. Con muchas variantes ligadas a la región y a la cos-

tumbre, el sentido de la evolución es un poco el mismo por todas partes; las mujeres son mucho menos dueñas de las riquezas, y de sus riquezas, a finales de la Edad Media de lo que lo eran en épocas más antiguas.

El deterioro de su función económica y de la capacidad de administrar su propia fortuna no deja de traducirse en una depreciación de su «valor». La misoginia que impregna tantos textos en los tres últimos siglos de la Edad Media se debe desde luego a razones bien distintas del declinar de su posición patrimonial y jurídica, y entre esas razones se encuentra la irreductible angustia de los clérigos ante el sexo prohibido. Sin embargo, causa y efecto a la vez de ese clima hostil, el rechazo a que las mujeres accediesen a la libre disposición de los bienes registrados a su nombre y la limitación incluso de las riquezas que podían recibir, contribuyeron a la difusión de los lugares comunes desfavorables para ellas y a la generalización de actitudes convencionales más bien recelosas y negativas.

En buena parte de la Europa urbanizada las familias se dejan arrastrar a finales de la Edad Media a una auténtica espiral inflacionista de las dotes, fuente de nuevas recriminaciones masculinas: Dante es el primero en deplorar que haya pasado el «buen tiempo antiguo» cuando «non faceva, nascendo, ancor paura / la figlia al padre; che'e tempo e la dote / non fugian quinci e quindi la misura». Si las familias ceden a esta corriente cuyas responsabilidades hacen recaer en la codicia y en la vanidad femeninas, es porque la dote y las demás prestaciones ligadas al matrimonio les permiten afirmar su propia posición social y obtener por parte de la colectividad el reconocimiento de ese estatus. Por decirlo con pocas palabras, permiten acrecentar y tutelar su «honor». Para las mujeres, cuya dote no tiene a menudo espe-

ranza de contrapartida por parte del marido, la consecuencia de esta evolución, en términos mercantiles, es que casarlas resulta muy caro. Esta entrega sin compensación no suaviza la actitud de los varones de la familia que deben proveer a su suerte. En cada unión se paga el honor de las familias; pero, sin exagerar, se puede decir que los hombres comprometidos en la búsqueda de ese honor han hecho pagar a las mujeres un alto precio.

Este honor, por otra parte, no reside solo en el poder material y en el prestigio del linaje: tiene un fuerte componente sexual y depende también del comportamiento de las mujeres, a través de las cuales la relación de afinidad se realiza. Mientras se afirma el principio de sucesión por línea masculina, se retoma también la discusión de las teorías médicas heredadas de la Antigüedad sobre el carácter, activo o pasivo, de la función femenina en la concepción. Para muchos, la «sangre» paterna debe mantener toda su pureza en la mujer fecundada, que se limita a madurar y a modelar al niño. Todo «buen linaje» teme que una sangre extraña se introduzca en él sin saberlo. Los hijos de un hombre nacidos fuera del matrimonio perturban, ciertamente, el delicado mecanismo de las herencias; pero son bastante identificables. Los hijos adulterinos de una mujer, tanto más peligrosos cuanto más sabe esconder su madre el delito, han nacido de un engaño y, cuando sobreviven, incurren en la doble censura de haber nacido del pecado de la carne y de la traición de la madre a la familia en la que ha entrado. La fidelidad sexual de las mujeres se encuentra en el centro del dispositivo familiar: su cuerpo requiere una estricta vigilancia para evitar acciones fraudulentas que dañarían el gran cuerpo del linaje.

Colocadas en la incómoda situación de uniones a menudo desiguales, las mujeres casadas deben lealtad y devoción a los intereses de las dos familias que, a través de ellas, se han emparentado. Semejantes exigencias pueden entrar en conflicto con el afecto y la obediencia que deben también al marido, dado que intervienen aquí las ideas que la gente de Iglesia se forma sobre el acuerdo conyugal. Hacia finales de nuestro período, la conciencia que toman de él los laicos hace mella en la obediencia al linaje.

Desde niña, a la mujer se le exige obedecer sin rechistar al padre, al hermano o al tutor, callando sus íntimas aspiraciones para aceptar al hombre que le han elegido. Pero la Iglesia que, como se ha visto, interviene para disuadir de los enlaces entre primos, insiste también, con voz cada vez más firme desde finales del siglo XI, en la necesidad de obtener de buena voluntad el consentimiento de los jóvenes esposos y de no hacer que se casen a una edad en la que ese consentimiento no tendría ningún valor. Para la Iglesia, la fundación de una nueva familia puede tener lugar solo respetando la libertad de los contrayentes que, en principio, no son los linajes, sino los futuros esposos. Este desplazamiento del punto de vista determina, al menos en teoría, una notable revolución: otorga a la mujer el mismo puesto que al marido en la suministración del sacramento matrimonial. Sin embargo, debemos medir los efectos prácticos de tal mutación.

La costumbre de apropiarse de las mujeres por la violencia, tan difundida durante la Alta Edad Media, se vuelve cada vez más rara hacia finales del período y difícilmente obtiene la sanción social y religiosa. Sin embargo, el rapto —practicado a menudo para forzar el acuerdo de las familias— o el silencio femenino, interpretado por los mejores teólogos como un púdico consentimiento, ponen en guardia contra una in-

terpretación demasiado optimista de las condiciones en que las mujeres conquistaron el derecho a dejarse oír. Aun en pleno Renacimiento los textos rebosan de historias bastante siniestras de muchachas entregadas al marido o al monasterio contra su voluntad. Incluso los ritos, creados o adaptados por la Iglesia para garantizar la libertad del consentimiento, se encuentran a veces desviados hacia otros fines.

Entre los siglos XI y XIV los ritos matrimoniales se centraron en varios momentos cruciales del proceso, a veces muy breve, pero a menudo larguísimo, que lleva a la formación de la nueva pareja. En Normandía, por ejemplo, la entrega de la muchacha que hace el padre o el tutor al marido, ceremonia estrictamente privada durante todo el Alto Medievo, es investida de ritos por la Iglesia y llevada del domicilio privado al pórtico de la iglesia parroquial: allí el sacerdote recibe a los novios que pronuncian delante de él su consentimiento. La publicidad del lugar, el concurso de testigos y el carácter solemne introducido por la presencia del sacerdote confieren, desde luego, un peso no habitual a la voz de la mujer. Voz que, sin embargo, no se expresa en todas partes ni en todos los ambientes en condiciones tan favorables: las familias poderosas, por ejemplo en Italia, seguirán celebrando aún esta ceremonia en pleno siglo XVI en un marco estrictamente familiar y en presencia solo del notario. Por su mismo formalismo, el ritual religioso que rodea el intercambio de consentimientos, muestra los límites de la influencia práctica de la Iglesia en un campo en el que las familias habían luchado palmo a palmo para mantener su libertad de acción y de control. Se necesitarán siglos de pastoral para que se interiorice la idea de una unión no solo aceptada sin presiones, sino fundada en una íntima decisión y en la atracción recíproca.

Los fines que la Iglesia asigna entonces al matrimonio le impiden considerar con confianza sus fundamentos afectivos y sensuales. «Mejor casarse que arder», dijo San Pablo, justificando la vida conyugal aunque afirmando la idea de que el matrimonio es un recurso. Porque, a ojos de un clérigo de la Edad Media, arder en el matrimonio es apenas mejor que las pasiones camales buscadas fuera de su ámbito. Solo la preocupación de procrear una descendencia legítima justifica la entrada en ese estado inferior. Sin embargo, su concepción del sacramento del matrimonio lleva a la Iglesia a declarar válida y por tanto indisoluble una unión basada en un acuerdo real de los esposos, expresado delante de testigos, pero con motivaciones del todo carnales y con formas rituales que ponen en crisis las que ella intenta imponer. Promesas de matrimonio pronunciadas públicamente, selladas por un vaso de vino, por una fruta compartida o por el intercambio de pequeños regalos que se hacen unos jóvenes constituyen a sus ojos compromisos de matrimonio tan válidos como el noviazgo religioso que procura instaurar. Los procesos promovidos ante las cortes episcopales que tenían jurisdicción en la materia muestran la sinceridad de muchos de estos enamorados que se entregaban uno a otro mediante ritos de unión populares y que a menudo consumaban su unión sin más formalidades. Muestran también que algunos utilizan esos ritos para casar a sus hijos cogiéndolos desprevenidos. Los clérigos que desaprobaban las pasiones de la carne y que abominaban otro tanto del abuso del poder familiar caían sin embargo en su propia trampa: debían a menudo legitimar estas parejas unidas ritualmente, aunque condenaban los fines que les habían guiado. El Concilio de Trento, en el siglo XVI, aclarará la ambigüedad de las posturas religiosas; las acercará a las posiciones de las familias poniendo término así al re-

lativo liberalismo que caracteriza la utilización del ritual a finales del Medievo.

Justo es insistir, pues, en la carga explosiva que representaba para las relaciones familiares y para las relaciones entre los sexos el carácter necesario del consentimiento. Incluido el de las mujeres. Sin embargo, como ha subrayado decisivamente René Nelli, no fueron los religiosos quienes inventaron el matrimonio por amor. Unos jóvenes bastante audaces para tomar la iniciativa pudieron ciertamente hacer que se reconocieran sus aspiraciones personales recurriendo a gestos y palabras rituales empleados conscientemente —la pasión camal de la que tanto desconfiaban los clérigos pudo insinuarse casi a hurtadillas por las grietas del dispositivo nupcial—; queda el hecho de que la desconfianza hacia la sexualidad les impidió admitir todas las implicaciones de su doctrina sobre los fundamentos del sacramento del matrimonio.

¿Acaso, como ha sostenido recientemente el antropólogo Jack Goody, la Iglesia deseaba que se contrayese el menor número posible de uniones matrimoniales, recurso, como se ha dicho, destinado a asegurar la supervivencia de la humanidad hasta el fin de los tiempos, y que la mayor parte de ellas fueran poco fecundas, para multiplicar las ocasiones en que los bienes de las partes interesadas le corresponderían? Estas miras algo maquiavélicas refuerzan en los clérigos el miedo a la sexualidad y al cuerpo femenino haciendo que acumulen obstáculos en el transcurso de la vida conyugal. Se consideran jueces de las prácticas sexuales incluso dentro del vínculo matrimonial, los únicos que pueden legitimar la sexualidad. ¿Y los laicos? ¿Se convencen fácilmente?

Desde la Alta Edad Media más remota, como ha dejado ver J. L. Flandrin, los hombres de iglesia establecieron un calendario, teóricamente muy limitado, de los momentos en

que la pareja podía unirse sin provocar sus objeciones. Verificar luego el efecto de tales prohibiciones, conocidas sobre todo a través de la literatura represiva de los penitenciales que prevén la pena que conlleva toda infracción posible, es otro asunto. En las épocas más tardías que nos interesan aquí, las directrices de los confesores llevan una cuenta menos meticulosa de los días prohibidos, pero permanecen alerta ante la licitud de las prácticas, de las posiciones y de los momentos del amor conyugal. Al menos una vez al año, a partir del siglo XIII, el fiel debe ir a rendir cuentas de sus transgresiones a la norma ante el confesor. Por tanto, el juez de las desviaciones de las personas casadas debería ser un célibe, y un célibe al que los reformadores del movimiento gregoriano no cesan de recordar, del siglo XI en adelante, su personal compromiso de castidad y pureza sexual —un hombre que debería haber renunciado a fundar una familia y a cualquier placer de la carne. No obstante, los sacerdotes que mantienen concubinas y descendencia son todavía muy numerosos en el siglo XIII; las *Lamentations de Mahieu*, obra de un sacerdote de Boulogne a quien el Concilio de Lyón en 1274 obliga a elegir entre mujer y prebendas, atestiguan su dificultad para decidirse entre las aspiraciones profanas y las obligaciones del estado eclesiástico. No hay duda de que la presencia de tantos clérigos que hacían vida de pareja (por no hablar de los sacerdotes hábiles en seducir a sus bellas parroquianas, sacerdotes cuyo arquetipo sería el cura de Montaillou) llevó a los laicos a considerar *cum grano salis*, e incluso a tomar a chacota, como hacen los *fabliaux* y las *novelle*, sus incursiones en las arenas movedizas de la moral sexual y conyugal.

Del lado de los laicos, el orden familiar, por cuanto le atañe, se adapta a iniciaciones y experiencias sexuales que más

tarde, a generaciones de hombres de iglesia y de observadores «científicos», les parecerán un desafío al buen sentido. ¿Cómo admitir que familias tan severas con respecto al matrimonio y al «arreglo» entre sus hijos consintieran formas de cortejo amoroso tan atrevidas, que el joven vasallo, mientras aprendía el uso de las armas en casa de su señor se iniciara también en las delicias y en los tormentos del amor con la dama del castillo, que la doncella de las novelas corteses acogiendo en su casa perdida en la floresta al caballero casado le invitase a su lecho y le entregase su cuerpo para todos los juegos de amor «menos uno», y que, en muchos lugares, los jóvenes campesinos compartieran por parejas la misma yacija en la tibieza del establo sin que se derivara de ello ningún embarazo? En todas estas relaciones amorosas bajo autocontrol son las mujeres las que guían el juego, señalando la frontera que no hay que pasar entre sueño, deseo y posesión. Queda el hecho de que las familias toleraban estas aventuras, que no son todas pura literatura, lo que nos obliga a difuminar un poco la valoración de sus estrategias matrimoniales: estas no excluyen ni la inclinación ni la iniciación o los juegos de amor, dado que el grupo mantiene el control último sobre la entrega a otra familia del cuerpo y de las riquezas de la mujer. Todo lo demás, en fin, concierne solo a los clérigos o a los poetas.

Generar buenos herederos: ese es el gran desafío que las familias deben recoger en una época en que la muerte golpea duramente y a menudo. El corazón de la casa medieval es la alcoba, donde la mujer trabaja, concibe, da a luz y muere. Conocemos aún muy poco de la vida biológica de la mujer casada y sobre los efectos que tienen sobre su cuerpo y sobre su comportamiento las funciones que le son asignadas. Las

fuentes son heterogéneas, dispersas y a menudo contradictorias. Por lo menos, se ve por todas partes que su papel en la reproducción del grupo es lo que suscita las discusiones y censuras más frecuentes, así como las mayores precauciones y alabanzas.

La llave que introduce en este papel es, pues, el matrimonio. Durante la Alta Edad Media, leyes bárbaras y estatutos sinodales, relatos hagiográficos y descripciones de vastas áreas dan la impresión de una edad poco más o menos igual y de cierta madurez de los jóvenes en sus primeras bodas; sin duda representa una excepción la aristocracia, cuyas mujeres eran casadas a muy temprana edad. En el período central del Medievo se produce sin más un vuelco: de un extremo a otro de Europa las muchachas apenas adolescentes son entregadas en matrimonio a maridos de bastante más edad. En Flandes, en Inglaterra, en Italia, en la Francia del 1200, la aristocracia y el patriciado urbano casan a sus hijas apenas alcanzada la pubertad. Una edad que varía entre doce y los trece años —edad que, según el derecho canónico, permite comprometerse en el vínculo matrimonial o pronunciar votos monásticos— aparece habitualmente en los textos de los hagiógrafos de las santas, que son, en su gran mayoría, de buena familia. Más raras son, antes del siglo XIV, las informaciones relativas al matrimonio en las clases rurales y populares. Pero parece que también en estas la edad de las muchachas en el momento de su primer matrimonio raramente sobrepasa los diecisiete o los dieciocho años, pese a la presión demográfica que empuja a retrasar un poco las bodas.

Desde finales del siglo XII en adelante, los hombres, por su parte, parecen dejarse atrapar en la «red del matrimonio» a una edad más avanzada que antes. Los vástagos de la clase caballeresca dan un ejemplo de ello, esperando a ser instala-

dos en un feudo, a heredar o a hacerse con la heredera que les permita situarse. Las informaciones son igualmente escasas sobre las costumbres en las demás clases antes del siglo XIV; la literatura de los *fabliaux*, sin embargo, a partir del siglo XIII saca un inmenso partido de los matrimonios con diferencia de edad que unen a un viejo chocho con una jovencita.

La información se vuelve más rica después de la peste negra, en la segunda mitad del siglo XIV, y en el siglo XV. Censos más frecuentes, que muy raramente presentan la riqueza y la homogeneidad de los «catastros» florentinos del siglo XV, permiten no obstante advertir cuál es la edad matrimonial media. Para las mujeres es inferior a dieciocho años, con una tendencia, entre los campesinos y el proletariado urbano, a aumentarla uno o dos años y, entre los ricos, a situarla alrededor de los quince años. La literatura familiar de los diarios y de las memorias, sobre todo toscana, permite calcular con certeza la edad matrimonial femenina: en la burguesía florentina, entre 1340 y 1530, cerca de 136 jóvenes esposas se casaron a una edad media de 17,2 años. Las variaciones durante este largo período son modestas, aunque puede advertirse la tendencia a retrasar un poco las bodas: hacia 1500 la media de las florentinas se casa un año después respecto a lo que sucedía antes del siglo XV. Sin embargo, en conjunto, la estabilidad sigue predominando por encima de estas tardías variaciones.

Cálculos análogos realizados sobre un grupo igual de representativo de varones jóvenes provenientes de las mismas familias de la burguesía mercantil nos los presentan con una edad media superior a los veintisiete años en el momento de la celebración de sus primeras bodas. Esta edad sufre oscila-

ciones más marcadas que la de las mujeres: por ejemplo, después de las crisis de mortalidad se rebaja, y en el último tercio del siglo XV sigue una curva opuesta a la de las mujeres. No obstante, el hecho importante es que, casi constantemente, había una diferencia de más de diez años con la curva femenina.

Un hombre que se acerca a los treinta años, un adulto, lleva pues a su casa a una adolescente: esa es la situación asimétrica de la baja Edad Media, una situación que recuerda extrañamente las costumbres romanas de la edad clásica. Y entonces, ¿qué hay de sorprendente en el retorno, en la literatura moral y en los tratados de economía doméstica de finales de la Edad Media, de admoniciones directamente inspiradas en la *Política* de Aristóteles o en el *Económico* de Jenofonte? Racionalizando las prácticas de su ambiente y de su tiempo, hombres como L. B. Alberti en sus *Libros de la familia* erigen como modelos los hechos: el hombre esperará a alcanzar la plenitud de la edad perfecta antes de casarse, la mujer, al contrario, será entregada muy joven a un esposo, para que no se pervierta en espera del matrimonio, «pues (las mujeres) se vuelven viciosas cuando no tienen lo que la naturaleza requiere». Algunos deploran una evolución que juzgan reciente y que ha llevado a los hombres de esa época a ceder a sus hijas a una edad cada vez más temprana. Todos, no obstante, están de acuerdo en afirmar que para imponer mejor la propia autoridad en la familia y para procrear mejores hijos, será ventajoso para el hombre retrasar el momento de la boda. Una edad avanzada para el matrimonio —que seguirá caracterizando a la población de la Europa occidental en la época moderna— parece ser, pues, entre el siglo XIII y el XV, al mismo tiempo la práctica y la norma solo de la parte masculina.

La proporción casi inexistente de primeros nacimientos en las familias florentinas antes del octavo mes después del matrimonio indica el rigor de la vigilancia ejercida por las familias sobre estas muchachas jovencísimas, que a veces no veían a su prometido hasta el día en que debían recibir de él el anillo nupcial. Pero, simétricamente, la distancia relativamente pronunciada entre la boda y el primer nacimiento demuestra que esas adolescentes no habían alcanzado una madurez fisiológica suficiente para quedar rápidamente encintas, lo que, por lo demás, no impedía a los maridos iniciarlas sin dilación en la vida conyugal. Pero, después del primer hijo, embarazos y nacimientos se sucedían a ritmo acelerado. Así a los veintinueve años, en 1461, una burguesa de Arras enviudó después de haber traído al mundo doce hijos en trece años de matrimonio. No hay nada de extraordinario en esto: los pocos diarios franceses y las numerosas «memorias» italianas contienen numerosísimos ejemplos, entre el siglo XIV y el XV, de esa fecundidad extraordinaria que caracterizaba por lo menos a las mujeres de los ambientes urbanos acomodados. Una florentina de buena familia que se hubiese casado a los diecisiete años y que no hubiese perdido al marido antes de la edad de la menopausia, podía esperar traer al mundo una media de diez hijos antes de cumplir treinta y siete años, o sea, un hijo más que las campesinas francesas de la época moderna, que se casaban de siete a diez años más tarde que las italianas de ciudad. Casar sistemáticamente a las mujeres a muy temprana edad tiene, pues, un efecto notable sobre la fecundidad y sobre el número total de nacimientos. Rebajando la edad matrimonial las familias intentaban, más o menos conscientemente, tapar las terribles brechas abiertas por la mortandad de la época.

No obstante, sus esperanzas eran muy frágiles, porque incluso en las familias acomodadas como las de la burguesía de una de las más ricas ciudades de Europa, muchas uniones se rompían prematuramente, y el número de hijos procreados era inferior a la decena indicada para las parejas que alcanzaban la longevidad. En conjunto, las parejas florentinas, afectadas o no por la muerte prematura de uno de los cónyuges, traían al mundo una media de siete hijos; cifra aún notable, pero, como veremos, de esa prole rápidamente diezmada pocos sobrevivían a sus padres.

Subrayemos por el momento que los embarazos ocupaban cerca de la mitad de la vida, antes de los cuarenta años, de las mujeres casadas. En algunas familias de notables del Limousin francés, bien conocidas a través de sus diarios, el intervalo medio entre dos nacimientos es de veintiún meses. Y esta es también la media florentina calculada sobre setecientos nacimientos en familias acomodadas. Desciende incluso por debajo de los dieciocho meses si tenemos en cuenta las ausencias del marido por razones de negocios, o si se consideran solo las parejas que abarcan todo el arco de su fertilidad natural. En el caso florentino, como en el del Limousin, las concepciones se sucedían más rápidamente que dos o tres siglos después. Esto significa prácticamente que la gestación concluida con el parto y con la purificación era una condición habitual durante nueve de cada dieciocho meses para una mujer.

Otra consecuencia: durante la mitad de su vida conyugal, en teoría, la pareja no tendría relaciones por miedo a dañar el feto, por lo menos a partir del momento en que este empezaba a moverse: violar esta prohibición no era tal vez más que un pecado venial desde los tiempos de Alberto Magno en adelante, hacia mediados del siglo XIII;no obstante, seguía

siendo pecado. Si la madre daba de mamar, la pareja tendría igualmente que abstenerse, porque el nacimiento de otro niño podía acortar el tiempo de lactancia y por lo tanto poner en peligro la vida del hermano mayor. ¿Respetaban aún estas prohibiciones tan antiguas las parejas de nuestros ejemplos franceses e italianos? Es difícil saberlo. Los contemporáneos aluden a veces a los antiguos tabúes, que parecen influir aún, pero referidos más bien al peligro de las relaciones sexuales durante los ciclos femeninos: el gran predicador Bernardino de Siena y el mercader Paolo da Certaldo recuerdan al unísono, uno a las mujeres y otro a los hombres, que «si se procrea durante esos días, nacen luego hijos monstruosos o leprosos», hijos «enfermos o tiñosos», y que «la criatura que es concebida durante ese tiempo nace con grandes y notables defectos»; la mancha recaerá sobre el padre, que no ha respetado la prohibición: «E incluso te puedes hacer mal a ti mismo...».

La obediencia a las prohibiciones religiosas es más evidente y más directamente mensurable en lo que concierne a la observancia de los «tiempos prohibidos», es decir, el adviento y la cuaresma, en los que la Iglesia prohibía celebrar bodas y recomendaba, sin hacer de ello una obligación, la continencia. Es un uso clásico el de verificar el efecto de tales prohibiciones por el número de matrimonios y de concepciones. Tanto en el Limousin como en Toscana constatamos vacíos significativos en la curva de las bodas en diciembre y en marzo, y una disminución de las concepciones en tiempos de cuaresma. Por lo menos entre la gente de la ciudad, buen blanco de los predicadores, las recomendaciones de la Iglesia eran escuchadas.

Las parejas de nuestros ejemplos, francés y toscano, sugieren que no evitaban concebir recurriendo a los diversos me-

dios —pociones abortivas, ungüentos, preservativos, encantamientos— que, según sus clientes y sus jueces, utilizaban las prostitutas y las mujeres acusadas de magia y brujería. Todos los concilios, desde el Alto Medievo al siglo XII, reforzaron sin descanso las prohibiciones y las penas que castigaban los comportamientos dirigidos a prevenir o interrumpir un embarazo. A partir del siglo XIII el conocimiento de los tratados de medicina árabes y la moda de Ovidio difundieron tal vez en algunos ambientes prácticas contraceptivas; en cualquier caso su discusión lleva a los teólogos a atenuar un poco la severidad de las prohibiciones. Algunos no prohíben ya la unión de una pareja estéril, o admiten el *coitus reservatus*: una pareja puede, por lo tanto, buscar el placer y no la procreación. Otros no asimilan ya la contracepción al infanticidio. Sin embargo, hasta el final de nuestro período, los predicadores vuelven constantemente sobre el pecado mortal de una unión sexual «contra natura», que va contra «la forma del matrimonio». Bernardino precisa, dirigiéndose a su auditorio femenino: «Ode: ogni volta che usano insieme per modo che non si potrebbe ingenerare; ogni volta é peccato mortale. Alia chiara, te l'ho detto? [...] Peggio fa costui a usare in tal modo, che colla madre propia col debito modo [...]. E pero, o donna, impara questo stamane, e legatelo al dito: se tuo marito ti richiede di nulla che sia peccati contra a natura, non il consentiré mai». El único caso en que la mujer puede y debe infringir su deber de obediencia hacia el marido, aun a costa de su vida, tiene lugar cuando él le impone en la unión carnal una posición que «rompe el orden de Dios», haciendo que la mujer «se convierta en bestia o en varón» e impidiéndole concebir.

Sodomíticas o no, las prácticas «contra natura» de los esposos cristianos son combatidas por estos directores de con-

ciencia porque consideran que aquellas tienen fines contraceptivos. No parece sin embargo que esas relaciones tuvieran una incidencia perceptiva sobre la fecundidad de las parejas de la época. Los intervalos medios entre los nacimientos permanecen muy constantes hasta el penúltimo hijo, lo que demuestra que los cónyuges no buscaban substraerse, en una medida muy consistente, con los métodos que fuera, a su deber de procrear. Es cierto que los notables del Limousin o los mercaderes florentinos tenían los medios necesarios para proveerá la educación de la prole. También a este respecto nos es imposible generalizar, partiendo de su ejemplo, acerca de la situación global de las provincias y de los diversos ambientes sociales de la Europa medieval.

Existe un medio perfectamente natural y legítimo de aminorar el ritmo de los nacimientos: dejar que la madre amamante a su hijo. Ahora, en los últimos siglos de la Edad Media, la nodriza, personaje familiar de las *chansons de geste* y de las novelas corteses, ya no es privilegio de los señores. Refiriéndonos de nuevo a Florencia, las familias patricias, en el siglo XIV, tienen habitualmente una nodriza, y en el siglo siguiente se generaliza en toda la burguesía media la costumbre de recurrir a los servicios de una mujer del campo. Doble consecuencia: las mujeres pobres que amamantaban durante mucho tiempo a su propio hijo, cuando este moría, daban de mamar por algún dinero; así ganaban, además de un salario, la posibilidad de retrasar la fecha de un nuevo nacimiento. Los ricos, los pudientes en busca de herederos que, al contrario, valoraban las familias prolíficas y la fecundidad de sus mujeres, pueden acercar las fechas de nacimiento de sus hijos y, por lo tanto, multiplicar su prole. Por lo demás precisamente bajo los techos de los más ricos es donde se censan en Toscana los más altos porcentajes de niños. El le-

cho de la miseria es menos fecundo, entonces, que el de los poderosos.

Jalonada de partos, la vida fecunda de una mujer adulta casada antes de cumplir dieciocho años concluye, como hecho dicho, unos veinte años después. Sin embargo, de todos los hijos que ha dado a luz pocos se encuentran juntos bajo el techo paterno. La maternidad medieval es una especie de líneas de puntos. Las madres que entregan a sus hijos a la nodriza nada más bautizarlos no los recuperan, si han sobrevivido, hasta un año y medio o dos años después. En el intervalo, alguno de los hermanos mayores puede haber sucumbido a las enfermedades o a las epidemias de peste que diezman periódicamente a la población. De este modo, las enormes descendencias —diez, quince hijos— se pueden considerar teóricas: son el fruto de la reconstrucción efectuada por los historiadores de la demografía. En el cotidiano sucederse de nacimientos y muertes, las casas de finales de la Edad Media alojan una media de poco más de dos hijos vivos, como dejan ver los censos, y los supervivientes que el padre o la madre citan en el testamento raramente superaban este pobre balance.

Los diarios nos hacen ver que, en la clase mercantil, al menos una cuarta parte de los niños florentinos mueren mientras se encuentran con la nodriza. Pero hay algo peor: el 45 por 100 de los hijos que traen al mundo estas familias pudientes no alcanzan los veinte años. La muerte amenaza entonces una nueva vida y acecha a la madre que la da a luz. Las parturientas no mueren durante el parto tan a menudo como se dice. Sin embargo, incluso las mujeres ricas pasan entonces por uno de los momentos más peligrosos de su vida: una de cada tres mujeres florentinas que mueren antes que el marido perece dando a luz o por las consecuencias in-

mediatas del parto. Añadamos a estas las mujeres que arrastran durante años un «mal de matriz», como diagnostica en 1512 un marido a quien su infortunada mujer ha dado quince hijos en veintitrés años; y, en total, en estas familias bien adiestradas, una mujer de cada siete u ocho muere víctima de sus deberes de procreación. Y casi siempre el recién nacido muere con ella.

Así, embarazos y partos desembocan solo una vez de cada dos en la esperanza de que el niño alcance la edad adulta. Se entiende el acento de resignación cristiana tras el que se atrincheran los padres que perdían una vez más a un hijo, una resignación que nos empuja a acusarlos, un poco a la ligera, de insensibilidad. Ciertamente, la entrega de los bebés a una nodriza no favorecía la aparición del sentimiento materno ni del interés paterno: la noticia de su muerte no destrozaba ese tejido afectivo que crea la cotidiana observación del desarrollo del niño. Sin embargo, cuando el niño que vive en casa fallece el dolor del padre a menudo se hace notar con fuerza. ¿Cómo no creer en la sinceridad del padre de esa niña de tres años, Falchetta Rinuccini, muerta en 1509, cuando escribe: «Sono cierto che é volata al cielo» y ruega para que «questa cholombina santa prieghi la divina bontà e la sua dolcissima madre per noi»; o en la angustia de Giovanni Morelli, cuando en 1406 muere su hijo de diez años: «Non arei mai potuto istimare che l'avere Idio doviso da me il mió sopra iscritto figliuolo, passando di questa vita ad altra, mi fusse suto e mi sia si gravoso coltello»? Sin embargo, ni siquiera las fórmulas convencionales y más áridas que acompañan el anuncio de la muerte en casa de la nodriza esconden del todo la desilusión profunda, el sentimiento de frustración que vivían tan a menudo esos padres, por lo menos en su deseo de perpetuar el nombre y la familia. «Piacque a Dio chia-

mare a sé il detto Lucha, a di 11 d'aghosto 1390, il quale esso abia ricevuto con beneditione sua e colla mia,...», esta es la oración fúnebre de un padre, y otro se expresa en estos términos: «E a di 14 detto mese a anno il recó la balia di Pian di Ripoli morto: pesammo l'affogasse. Sotterrossi in San Iacopo tra le fosse: Idio benedica lui e li altri nostri passati...».

Fuera de estos ambientes privilegiados que saben expresar sus esperanzas y sus tristezas, los testimonios directos sobre las relaciones entre padres e hijos son escasos. La gran mayoría de las madres cría a sus recién nacidos; no obstante, son numerosas las que se ven obligadas a abandonar pronto a sus hijos por la miseria, la enfermedad o la pública desaprobación. Pero, antes de finales de la Edad Media, ¿cómo se puede medir el abandono real y cómo distinguirlo del infanticidio? Se ha discutido mucho sobre la existencia de prácticas diferenciales de infanticidio que habrían seleccionado, en las vastas áreas de la época carolingia, a las recién nacidas, consideradas como indeseables: se ha intentado así justificar el desequilibrio entre los grupos de distinto sexo que se cotejaban. Más tarde, en plena Edad Media, el problema del infanticidio y del abandono, confundidos a menudo por sus censores, permanece muy mal documentado. De uno y otro tenemos testimonios y, desde el siglo XIII, los hospicios de ciertas ciudades se encargan de la nueva misión de poner remedio al infanticidio, delito tanto más grave cuanto le impide al niño muerto sin bautismo ser recibido en el paraíso. Esas instituciones acogerán, por lo tanto, junto a los pobres, los peregrinos y las parturientas, a los huérfanos y los expósitos. Pero hay que esperar a los últimos siglos del Medievo para entrever la extensión y las consecuencias del abandono de los recién nacidos a través de los archivos hospitalarios y de los censos.

Sin llegar a alcanzar nunca las proporciones del fenómeno en la época moderna, el rechazo del recién nacido parece una práctica ampliamente difundida por lo menos en las ciudades. Alimentan esta práctica los embarazos de las criadas, libres o siervas, y la pobreza, crónica o ligada a crisis de subsistencia: los miserables dejan al hospicio de la ciudad sus hijos legítimos, con la esperanza, a veces, de poderlos recuperar más tarde y de que el hospicio podrá salvarlos de la muerte mejor que ellos mismos. Sin embargo, la mortalidad es terrible en los primeros hospicios especializados, como el de los Inocentes de Florencia. Abandonar a un niño significa sin más multiplicar sus probabilidades de morir pronto, en suma, un infanticidio diferido, en el que, confiando a Dios y a las almas caritativas la salvación del pequeño, los padres esperan prolongar algo la vida de este y conseguirle la vida eterna. Entre los expósitos, las niñas son más numerosas: existe una discriminación que, desde el nacimiento, concede una ligera ventaja a los varones. Pero resulta difícil entender las motivaciones inconscientes —nunca explicadas por las cartitas sujetas a los harapos del niño— que empujan a la madre o a los padres a preferir a los varones.

Si los nacimientos no deseados incitan a muchos padres a renunciar a sus tareas educativas, la necesidad de criar pone también a prueba su sentido de la responsabilidad respecto a los recién nacidos. Como se ha visto, los doctores de la Iglesia exhortan a los padres a la continencia en el período de lactancia del niño. Este llamado a la previsión y a la templanza despierta la atención de quienes procrean sobre la suerte de su progenitura y prepara lentamente a las familias para considerar con menos fatalismo el destino individual de su descendencia. El clero pone el acento también sobre otro aspecto de la responsabilidad de los padres. Luchando encar-

nizadamente, a partir del siglo XV, contra la «opresión» de los recién nacidos, ahogados en el lecho de los padres o de la nodriza, repitiendo a los padres que son culpables de un delito de negligencia y hasta sospechosos de premeditación, curas y confesores despertarán evidentemente entre los laicos, que consideraban estos accidentes con indulgencia o con desenvoltura, la preocupación saludable por la supervivencia del niño.

En suma, el final de la Edad Media ve madurar lentamente una toma de conciencia que hará posible, mucho más tarde, los primeros comportamientos auténticamente anticonceptivos. El aspecto paradójico se encuentra en el hecho de que en el origen de este despertar de la responsabilidad paterna, que después del siglo XVII llevará a los padres a distanciar los nacimientos, haya estado el respeto absoluto a la vida predicado por los más firmes adversarios de cualquier práctica que impidiera su aparición.

De tantas prescripciones y prohibiciones sexuales que pretenden encuadrar las relaciones entre hombres y mujeres hasta en el seno de la pareja, las personas casadas de finales del Medievo tienen en cuenta sobre todo la llamada a la moderación, que las «autoridades» médicas recomiendan también desde la Antigüedad a quienes desean una descendencia sana y numerosa. Esto no significa que todo matrimonio se inspirase en la reflexión, ni que todo impulso pasional fuese desterrado de la «vida familiar». Pero el ideal de buen matrimonio que la literatura moral o satírica tiende a imponer en los tres últimos siglos medievales deplora los ardores excesivos, la intemperancia de los deseos, asimilados a una voracidad de alimentos que destruiría el equilibrio interno de los humores. «Usa temperatamente con lei (tu mujer), e non ti

lasciare punto trasandare»: este consejo de un florentino a sus hijos evitará que cada uno de ellos se dañe «lo stomaco e le reni», que tenga solo hijas o bien hijos «tisichi», y que viva «tedioso e entoso e maninconico e tristo…».

El «buen uso» de las esposas requiere, en efecto, que se desconfíe constantemente de sus exigencias. Su cuerpo, tan necesario para la supervivencia de la estirpe, está sometido a una naturaleza demasiado inconstante. Mal gobernado por la razón incompleta que es típica de las mujeres, ese cuerpo exige de su señor, el marido, una satisfacción prudente y regular de los apetitos sin que el marido se abandone al vértigo de los sentidos, lo que arruinaría su autoridad…

La autoridad: esta es otra palabra-clave que domina la visión masculina de las relaciones conyugales, la única que ha sido transmitida directamente. Primera creación, imagen de Dios más cercana al original, naturaleza más perfecta y más fuerte, el hombre debe dominar a la mujer. Estos argumentos repetidos con insistencia encuentran su aplicación en el campo cerrado de la vida familiar. Justifican, con la subordinación femenina, la división de los deberes que deriva de ellos. El hombre tiene una autoridad «natural» sobre la mujer. Base teórica de la reflexión de numerosísimos tratados desde el siglo XIII en adelante, la debilidad e inferioridad de la naturaleza femenina hacen, desde la Antigüedad, que el campo en el que las mujeres disponen de cierta autonomía sea muy reducido.

Ese campo es en primer lugar la casa, espacio protegido y cerrado a la vez, y dentro de la casa, ciertos espacios más reservados, la alcoba, la habitación de trabajo, la cocina —aislada a veces en ciertas regiones—, situada en lo alto de la casa o a un lado de ella. Introducir en esa casa a la esposa conlleva siempre ciertos ritos que sancionan su admisión, pero que

la aíslan también del mundo exterior. La fragilidad y la debilidad de la mujer exigen protección y vigilancia. Sus salidas al exterior deben limitarse a recorridos muy controlados: iglesia, lavadero, homo público o fuente, lugares que cambian según la condición social, pero señalados con precisión. Lugares, también, que despiertan curiosidad y angustia en los hombres; hasta tal punto tienen la impresión de que las palabras que se dicen en ellos escapan a su vigilancia. Atestiguan esto último textos como el *Evangile des quenouilles*, donde se manifiesta expresivamente la temible sabiduría de que hacen gala las comadres cuando están juntas, o como las *Quinze joies de mariage*, cuando evocan el espanto y la desaprobación de los maridos ante la charla de las mujeres que rodean a la parturienta, que parten juntas en peregrinación y que en todos los sitios traman la ruina de sus esposos.

El difundido ideal masculino consiste, pues, en tener ocupadas en casa a las mujeres. Esta forma de pensar impregna la orientación de los deberes que se les asignan. Cuando los maridos «aquellos que ganan», deben amasar fuera de casa bienes y riquezas, los lugares comunes de la literatura medieval de economía doméstica asignan a sus compañeras la tarea de conservar y transformar para el consumo familiar, según las necesidades, los productos que ellos obtienen. La gestión cotidiana de las provisiones, la vigilancia de estas, la previsión en su empleo, los cuidados para su uso, estas son actividades en las que puede desplegarse el talento que se atribuye a las mujeres cuando está debidamente canalizado por su docilidad y ponderación. Una buena esposa, una mujer prudente, dulce y honesta, sabrá regular la circulación interna de los bienes que, por obra del hombre, entran en la casa.

Engranajes esenciales del buen funcionamiento social, las mujeres que asumen plenamente su función garantizan la armoniosa asimilación de los productos del trabajo masculino. Cualquier exceso en sus gastos daña todo el cuerpo social y el conjunto de los intercambios. Así, las leyes suntuarias, que velan por la preservación de las manifestaciones del orden social, tratan con rigor los despilfarros femeninos. Vanidad, codicia y lujuria son pecados que se alimentan de un desorden de los apetitos que la vida doméstica animada por las mujeres debería, por contra, regular y encauzar.

La *familia* es también todo un conjunto de personas cuyos ritmos y actividades debe ordenar la esposa. En primer lugar, el marido, que desea encontrar, al calor del hogar, el reposo y los placeres del baño caliente, de la mesa puesta, de la cama preparada, cuando vuelve cansado de las tribulaciones ligadas a la vida fuera de casa; luego, los sirvientes, cuando la familia es lo bastante acomodada como para tenerlos. La esposa tiene la misión de dirigirlos y de castigarlos cuando su comportamiento pueda dañar los intereses de los amos; en pocas palabras, debe hacerlos cooperar al honor de la casa. Los niños, cuya primera educación le corresponde sin discusión; una educación que encuentra un incentivo en su ejemplo y en su piedad, mucho más que en su aptitud para enseñarles las primeras letras. La esposa debe asegurar la coexistencia pacífica de todos estos individuos que tienen necesidades distintas: ella es la señora del orden doméstico, de la paz familiar.

En efecto, la paz debería hacer de la casa un reflejo de la armonía del mundo… si la naturaleza femenina, a despecho de los frenos que se le imponen, de los sermones que se le dirigen, no turbara fraudulentamente lo que debería promover. Las mujeres, en efecto, son falsas, volubles y mentirosas

en grado sumo y «tutti i grandi disonori, vergogne, peccati e spese s'acquistano per femine, e acquistasene le grandi nimistà, e perdonsene le grandi amistadi». El reproche masculino, repetido de forma obsesiva, tiene sus raíces en el sentimiento de ser engañados siempre por ellas. Su charla arruina la calma de la casa y hace que los secretos salgan al exterior; ayudado por su loca y egocéntrica prodigalidad, su espíritu litigante echa a perder entre mil preocupaciones banales la más sólida razón masculina. Todas estas formas de vituperio derivan de un profundo sentimiento de fracaso ante la quiebra de las tan anheladas ilusiones de estabilidad y autoridad doméstica de los hombres de la época.

La insubordinación de las mujeres, por lo demás, no es solo objeto de la reprobación de los maridos; incurre también en la sanción colectiva. Las infracciones del orden normal de las cosas, las transgresiones demasiado ofensivas de la autoridad natural son merecedoras de un juicio y de un castigo simbólico impuesto por la comunidad. Desde principios del siglo XIV, las primeras menciones de cencerradas rituales atestiguan este control público sobre las alternativas matrimoniales; el segundo matrimonio de las viudas o, más frecuentemente, las repetidas uniones de un mismo individuo, desencadenan las chanzas de los jóvenes que juzgan estas parejas como mal avenidas o intemperantes. A través de toda Europa, sobre todo con el rito de la cabalgada del asno, se castiga el intercambio demasiado manifiesto de los papeles conyugales: si la mujer domina al marido, lo maltrata o lo maneja a su antojo, el esposo, o quien hace sus veces, tendrá que recorrer todo el pueblo sobre la irrisoria cabalgadura, sentado al revés y sujetándole la cola. La insubordinación de la mujer pone en peligro el orden mismo del mundo y da lugar a esos ritos en los que la Redención pasa por el escarnio.

No hay esfera privada en la que los individuos arreglen sus contrastes sin tenérselas que ver con la intervención de censores externos.

La falta de docilidad o la simulación de los hijos, por contra, no suscitan las mismas intervenciones de la comunidad. El hecho de que los hijos pongan en duda el poder del padre es motivo de tragedia más que de burla, y esa situación provocará el consejo de los «amigos» y de los parientes sin dar a los extraños el derecho de meter la nariz en los asuntos de familia que implican, naturalmente, problemas de herencia. La moral de los *fabliaux* dedicados a los problemas generacionales tiene un tono muy profundo, bien distinto del de los relatos agridulces o licenciosos que narran cómo la mujer llena de ridículo al hombre. Al padre que se desprende demasiado pronto de sus bienes, y por lo tanto, de su autoridad, en favor de sus hijos, se le repite que «no debe confiar en ellos / porque los hijos no tienen compasión», o bien que «il figliuolo sta al padre soggetto e sottomesso e umile infino a tanto che'l padre tiene la signoria de la casa e l'avere suo; e quando il padre ha data la signoria al figliuolo di governare il suo avere, egli soprastà al padre e hallo in odio e pargli mile anni il di che si muoia per non vederlosi innanzi».

El cuadro que precede nos remite a ideales y angustias propias, sobre todo, del buen administrador burgués. Sin embargo, de arriba abajo de la escala social, las mujeres no permanecen tan confinadas en casa y tan sometidas al esposo como desearían los maridos y los teóricos de la «santa economía». Las campesinas trabajan duramente en los campos, las artesanas en la tienda del marido, al que a veces suceden al frente del negocio cuando muere. También dentro de las casas señoriales o burguesas no permanecen ociosas las es-

posas e hijas. Para finalizar convendría subrayar un aspecto importante de esa actividad femenina.

Los educadores destacan la utilidad de las labores de aguja o de huso que deberían ocupar siempre el tiempo en que la mujer no tiene otras obligaciones. Estas labores tienen la función de inmovilizar el cuerpo de la mujer y entorpecer sus pensamientos, evitando que esta se pierda en desvaríos peligrosos para su honor y para el honor de la casa. Desde su más tierna edad, las mujeres hilan, tejen, cosen y bordan sin descanso; y cuanto más alta sea su cuna y mayor su honor, menos tiempo se les concederá para jugar, bailar o reír. Por lo tanto también las jóvenes de la nobleza ocupan sus manos y su loca mente en los delicados bordados de casullas o de manteles de altar; ganan en años de purgatorio la recompensa a su interminable trabajo. Para justificarlo se dice que el padre debe proveerlas de un arte que les permita sobrevivir si caen en la pobreza; sin embargo, la preocupación más profunda que aflora en esos textos es la de neutralizar la naturaleza femenina, inestable y frágil, obligándola a una actividad sin fin. Según Francesco da Barberino que, a principios del siglo XIV, escribe una especie de tratado sobre la educación de las mujeres, la hija de un «cavaliere di scudo o di solenne iudice o di solenne medico o d'altro gentile uomo li cui antichi ed ello usati sono di mantenere onore» deberá aprender a «borse fare o cucir o filar [...] si che, poi che sarà con suo marito in casa, possa malinconia con ció passare, oziosa non stare e anco in ciò alcuno servigio fare».

Ciertamente, esta incesante actividad textil tiene también una función económica. Responde a la necesidad del consumo doméstico, y se dirige también hacia la obtención de ganancias que vienen de fuera de la casa. Muchos, entre los pobres, buscan aumentar sus pocos ingresos con el producto de

las labores femeninas o con los salarios de las mujeres que trabajan en la hilandería. Como dice más de un contribuyente toscano del siglo XV, «cholla rocca fa la donna» sobrevivir a uno y «chol filato delle sue fanciulle» sobrevive otro.

Muchas mujeres ejercen, sobre todo antes de las crisis del siglo XIV, una actividad más autónoma fuera de la familia. Para la mayoría, la necesidad de trabajar está directamente ligada a su condición matrimonial o a la pérdida de la protección familiar. Las viudas, sobre todo, constituirán el núcleo principal de los ejércitos de trabajadores, por encontrarse muy a menudo amenazadas por la soledad y la miseria. Incluso en las clases acomodadas de la sociedad medieval la viudedad constituye una amenaza para las mujeres, una amenaza de pérdida rápida de la condición social y de caída en la pobreza cuando no pueden obtener de los herederos del marido el respeto a sus derechos. Aquí los parientes no son los últimos en expoliar a la viuda y al huérfano. «Me he quedado sola, sin un amigo», se lamenta en una célebre balada la primera mujer que vivió de sus escritos, Christine de Pisan, que quedó viuda y con tres hijos a los veinticinco años. Siguiendo su ejemplo, las novelas medievales abundan en tristes destinos de mujeres solas que deben sobrevivir en las situaciones más desfavorables; pero, por lo demás, se las presenta como completamente capacitadas para salir de apuros.

Esas son mujeres sin familia, que se sitúan fuera del orden «natural» asignado al sexo femenino por la sociedad medieval. Mujeres mucho más vulnerables, por lo tanto; mujeres cuya reputación está manchada. Viudas aisladas, indigentes que se ganan el pan hilando, criadas, religiosas que viven fuera de una comunidad, todas son sospechosas de mala conducta y fácilmente acusadas de prostitución. Las mujeres sin raíces que, en el siglo XI, siguen a hombres santos como

Robert d'Arbrissel, fundador de un monasterio «mixto» cuya dirección confía a una mujer, y esas otras que en el siglo XIV se unen a las compañías de flagelantes, se reclutan entre aquellas que son consideradas elementos marginales por su situación matrimonial, por su género de vida y, a veces, por su independencia económica.

El descrédito del trabajo fuera de casa, de las manifestaciones demasiado autónomas de la devoción y del andar errando de las mujeres, muestra con claridad que la sociedad de finales de la Edad Media concibe con dificultad la «condición femenina» fuera del matrimonio. Sin duda, la pareja adquiere en ese período cierta autonomía dentro de los grupos de parentescos: pero vicios y virtudes, manchas y comportamientos femeninos son vistos en relación a la familia, de la que la pareja se convierte en fundamento. Las mujeres permanecen como un engranaje subordinado a la reproducción familiar. Sin embargo, sin ser negada, esa subordinación se justificó, se explicó y se discutió más a menudo. Ya no fue del todo una cosa pacífica.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Histoire de la famille, dirigido por A. Burguiére, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen y F. Zonabend, 1.1, A. Colin, París, 1986 (versión esp.: *Historia de la familia*, 2 vol., Madrid, Alianza Editorial, 1988).

Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Hachette, París, 1981.

Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e^-XI^e^ siècles)*, París, 1983.

Jack Goody, *Famiglia e matrimonio in Europa*, Milán, 1984.

David Herlihy, *Medieval households*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985.

Rene Nelli, *L'érotique des troubadours*, París, 1963.

María Consiglia De Matteis (ed. de), *Idee sulla donna mel Medioevo. Fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Patrón Editore, Bolonia, 1981.

Benedetto Vetere y Paolo Renzi (ed. de), *Profili di donne, mito, immagine, realtà fra medioevo ed età contemporanea*, Congedo editore, Galatina, 1986.

Capítulo noveno

EL SANTO

André Vauchez

El triunfo de Santo Tomás, atribuido a Andrea da Firenze

Una de las tareas específicas del historiador consiste en desenmascarar las falsas continuidades postuladas, al menos implícitamente, por el lenguaje, que, al indicar con las mismas palabras distintas realidades según las épocas, puede hacernos perder el sentido del cambio. Esta actitud prudente se impone de manera especial en el campo de la religión, sobre todo cuando se trata del catolicismo, proclive a hacer énfasis sobre la constancia de sus creencias fundamentales y de su cuadro institucional a lo largo de los siglos. Así, a veces se cree saber cómo fue un obispo de la Antigüedad o un sacerdote del Medievo ateniéndose a las personas que ejercen hoy estas funciones en la Iglesia. Pero este tipo de razonamiento por analogía lleva fácilmente al anacronismo, en la medida en que la identidad de los vocablos hace perder de vista cambios, que pueden, en ciertos casos, haber sido notables.

Este problema se muestra con fuerza particular en el caso de los santos. En efecto, la naturaleza misma de los documentos sobre los que se ha fundamentado su estudio acentúa los riesgos de deformación y de achatamiento de la realidad inherente a cualquier investigación histórica. Las vidas de santos y las colecciones de milagros apuntan a conformar a los servidores de Dios a modelos, cada uno de los cuales corresponde a una categoría reconocida de la perfección cristiana —mártires, vírgenes, confesores, etc.— y, más allá, a la figura de Cristo. En efecto, cada santo o santa que merece este nombre ha buscado en vida, si no identificarse con la persona del Hijo de Dios, sí, por lo menos, aproximarse lo más posible a esta norma absoluta. No hay, pues, que sorprenderse, desde este punto de vista, de que se asemejen todos y de que los milagros que se les atribuyen nos recuerden a los descritos por los textos evangélicos, desde la multiplicación de los panes a la resurrección de los muertos. Partiendo de

los relatos cuyo objetivo preciso es el de borrar las particularidades de los individuos y transformar su vida en fragmentos de eternidad, es difícil imaginar cómo haya podido ser la existencia concreta de estos personajes, que se reduce a menudo a un montón de estereotipos. Así pues, la hagiografía, y luego cierta historiografía, se han inclinado a presentar a los santos, no solo como seres excepcionales, sino sobre todo como figuras repetitivas, en cuya vida el único elemento susceptible de variación era el marco espacio-temporal en el que se insertaban, marco, por otra parte, esbozado también de forma esquemática, como una especie de escenario apropiado para valorar la perfección del héroe o de la heroína.

A finales del siglo pasado, rechazando estas concepciones que, a fuerza de poner el acento en el carácter extratemporal de la santidad, acababan despojando a esta de toda dimensión histórica, una corriente crítica que en Francia encontró su principal expresión en P. Saintyves quiso por contra ver en los santos cristianos a los sucesores de los dioses del paganismo. Sobre la base de cierta continuidad de culto en lugares considerados ya sagrados en la Antigüedad (fuentes, rocas, bosques), este autor afirmó que, bajo una pátina de cristianismo, se habían prolongado hasta la Baja Edad Media los cultos que los galorromanos ofrecían a semidioses o a genios que encarnaban las fuerzas de la naturaleza. Aunque algunas apariencias parecen confirmar esta tesis, presenta, como la interpretación anterior, el inconveniente de substraer al santo a la historia haciendo de su culto una simple mampara tras la cual sobreviven ritos de otra época. Pero definir el culto de los santos en términos de supervivencia lleva fatalmente a hacer de él una superstición, concepto vago que, en cualquier caso, no bastaría para explicar el lugar que la

devoción a los siervos de Dios tuvo en el universo religioso medieval. Además, esta visión de las cosas, bajo el manto de la mitología de la etnología comparada, termina descuidando la profunda evolución que ha significado la cristianización en el campo de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Destruyendo los bosques sagrados y sustituyendo el culto de las fuentes por el de los santos, la Iglesia se lanzó, desde las postrimerías de la Antigüedad, a una empresa de largo alcance cuyo fin era, nada menos, que el de antropomorfizar el universo y someter al hombre el mundo natural. Los santos desempeñaron un papel importante en este proceso. Acercarse científica y objetivamente a este problema significará poner en evidencia este aspecto fundamental de su acción que ha sido olvidado durante mucho tiempo.

1. EL PUESTO DEL SANTO EN EL CRISTIANISMO MEDIEVAL: LA HERENCIA DE LA ANTIGÜEDAD Y DE LA ALTA EDAD MEDIA

El culto de los santos no se inventó en la Edad Media, aunque fue entonces cuando se desarrolló notablemente. Se corre el riesgo de no entender nada de este aspecto fundamental del cristianismo posterior al año 1000 si no se tiene en cuenta la herencia de los primeros siglos.

Los mártires mediadores y patronos

En efecto, todo procede del culto a los mártires, que durante un tiempo fueron los únicos santos venerados por los cristianos y que siguieron conservando en la Iglesia, incluso cuando se afirmaron otros modelos, un considerable prestigio. Pese a ciertas analogías superficiales, no tenían nada en común con los héroes griegos o romanos. En la Antigüedad clásica la muerte representaba una frontera impenetrable entre el hombre y los dioses. En la perspectiva cristiana, precisamente porque habían muerto como seres humanos, si-

guiendo a Cristo y fieles a su mensaje, los mártires tenían después acceso a la gloria del paraíso y a la vida eterna. El santo es un hombre mediante el que se establece un contacto entre cielo y tierra. Su aniversario conmemora su nacimiento al lado de Dios más allá de la muerte, y es la fiesta cristiana por excelencia, ya que renueva el sacrificio de salvación del único Mediador. Así, lejos de constituir la calderilla de la nueva religión o una concesión de la élite cristiana a las masas paganas para facilitar su conversión, el culto de los mártires enraizó en lo que el cristianismo tenía de más auténtico y de más original respecto a las religiones con las que por entonces competía.

Esto no significa, sin embargo, que inventase todo *ex nihilo* en este campo. Existía de hecho en la tardía Antigüedad una creencia bastante difundida en la existencia de espíritus ligados a la protección de los individuos: demonios, genios, ángeles, etc. Transfiriendo sobre unos seres humanos, los santos, el tipo de relaciones que las generaciones precedentes habían mantenido con seres incorpóreos, algunos grandes obispos del siglo IV, como Paulino de Ñola y Ambrosio de Milán, propusieron a los fieles y a las comunidades cristianas tomar como intercesores a esos hombres y a esas mujeres que habían merecido con su fe heroica tener a Dios como protector personal. El culto de los mártires se «democratiza» a través del santo patrono, que basa sus propias características en las nociones mismas de la relación de clientela: lealtad del protegido, «amistad» y deber de protección por parte del patrón respecto a aquel que se ha encomendado a él. En una sociedad al borde de la desintegración, en la que los individuos estaban angustiados por la idea de perder su identidad y su libertad, los santos podían restituir

la confianza y ofrecer perspectivas de salvación a la vida cotidiana.

Entre las afirmaciones más discutidas del historiador inglés P. Brown sobre el origen del culto de los mártires figura una hipótesis según la cual este se habría organizado en un primer momento en el plano privado, para ser adoptado después por los responsables de las iglesias locales, preocupados por estas devociones familiares que proliferaban en torno a las tumbas con el riesgo de poner en peligro la unidad de la comunidad cristiana. De hecho, el material arqueológico raramente permite remontarse más allá de las primeras formas de culto, que son siempre de tipo litúrgico. Pero, no obstante, queda claro que los obispos desempeñaron un gran papel en la difusión del culto de los mártires y que le asignaron una función esencialmente eclesiástica poniéndolo bajo su control. Así se explicaron tanto la manumisión de las catacumbas romanas por parte del papa Dámaso, como la *invención* de las reliquias de los santos Gervasio y Protasio en Milán (385), y su inmediata apropiación por parte de Ambrosio en provecho de la Iglesia episcopal. Convirtiéndose en *patronus* celeste de la catedral y de la ciudad el santo reforzaba el prestigio de su representante y, muy pronto, sucesor en este mundo: el obispo. Además los honores cada vez más notables de que fueron objeto las reliquias con ocasión de las fiestas establecidas por el calendario y de las traslaciones ofrecieron a la comunidad urbana la ocasión de demostrar su unidad y de integrar a los grupos marginales, campesinos o bárbaros. Por medio de las procesiones se estrecharon nuevos vínculos entre la ciudad y los *suburbia* donde se encontraban los cementerios y también los *martyria*, pequeños santuarios que guardaban las reliquias de los mártires. Gracias a esta liturgia en pleno desarrollo, las mujeres, activas

participantes en ella, salen de su aislamiento, mientras que los pobres se alejan de las tradicionales clientelas, en plena crisis a partir de finales del siglo IV, para ponerse bajo la protección de un santo y, más tarde, entrar en su familia. Pero también hay sitio para los poderosos: a partir de esta época y hasta finales del Medievo una de las obligaciones de los que ejercen el poder, en la sociedad cristiana, será la de levantar iglesias para guardar las reliquias de los siervos de Dios que han sido llevados de la tumba a los altares.

Prestigio del ascetismo: la fascinación que ejerce Oriente

Mientras que Occidente, después de acabadas las persecuciones, pasaba, como era lógico, del culto de los mártires al de los obispos que eran los custodios y organizadores de ese culto, Oriente conocía una evolución muy distinta que tendría después profundas repercusiones sobre el conjunto de la cristiandad. En efecto, junto a los mártires aparecen allí, en la época posterior a Constantino, nuevos tipos de santo: los confesores de la fe, como San Atanasio (muerto en 371) que puso a la iglesia de Alejandría en la vanguardia de la lucha contra la herejía de Arrio, y sobre todo, los ascetas, que buscaban fuera del mundo una perfección difícil de alcanzar dentro de una sociedad superficialmente cristianizada y profundamente ajena al espíritu del Evangelio. Los eremitas del desierto de Egipto, cuyo representante más famoso es San Antonio (muerto en 356), el héroe de la Tebaida, y los estilitas de Siria, subidos a sus columnas, encarnan, a partir del siglo tv, un ideal de santidad destinado a un brillante porvenir: el del hombre de Dios *(vir Dei)* que rechaza los valores dominantes de su tiempo (poder, dinero, riqueza, vida ciudadana) para refugiarse en la soledad y llevar en ella una vida totalmente religiosa, una vida consagrada a la penitencia y a la mortificación. En el marco del desierto el siervo de Dios,

como nos lo presentan los más antiguos textos hagiográficos, por ejemplo las *Vilae patrum*, había conquistado, resistiendo a las tentaciones de todo género que le asaltaban por todas partes, los poderes que ejercía en beneficio de la humanidad. Estos hombres, pese a los esfuerzos que hacían por disimular sus carismas, se hicieron célebres muy pronto debido a las excepcionales privaciones a las que se sometían. Abandonando el mundo de la cultura por el de la naturaleza, se alimentaban casi exclusivamente de hierbas y frutos silvestres, que comían crudos, y no dedicaban a su cuerpo ningún cuidado. Violando los límites de la condición humana en materia de alimentación, de sueño y en el caso de los estilitas, de equilibrio y de movimiento, aparecían ante sus contemporáneos como seres extraordinarios. Pero, a diferencia de los demás individuos marginales a los que se asemejaban en ciertos aspectos, su constancia en la oración y su intimidad con Dios no solo los preservaba de la locura, sino que les proporcionaba un gran prestigio de orden sobrenatural, justa recompensa a una existencia de renuncia.

Este concepto oriental de la santidad fue rápidamente conocido y difundido en todo el mundo romano. Bajo la influencia de Hilario de Poitiers y de los amigos aquitanos de San Jerónimo, a los que siguieron después Casiano de Marsella y los monjes provinciales de Lérins, el influjo ascético venido de Egipto y de Siria penetró en Occidente en la segunda mitad del siglo IV y obtuvo un éxito que queda reflejado en la más importante obra hagiográfica de este período, la *Vita Martini* (vida de San Martín de Tours, muerto en 397), redactada por Sulpicio Severo a principios del siglo V. Esta obra, que ejercería una influencia profunda en la hagiografía medieval, está dirigida de hecho a presentar a su héroe como el San Antonio de Occidente. En ella se ve triunfar el ideal

de perfección del ascetismo galorromano, concebido, según la expresión de Paulino de Ñola (Ep. 2, 12), como un «mártir que no destila sangre». Como los solitarios del desierto egipcio, el oficial de Panonia fue iniciado en la ciencia de la ascesis por un «abad», en este caso Hilario de Poitiers, y vivió en Ligugé una experiencia de eremitismo cenobítico. Consagrado obispo de Tours en 371, emprende una lucha enérgica contra todas las fuerzas del mal: la herejía arriana, el paganismo rural y el culto de los falsos mártires venerados localmente por el pueblo; su acción misionera es sostenida por numerosos milagros. Pero precisamente por estos aspectos la *Vita Martini* se distancia de sus modelos orientales: la existencia de Martín es una «vida mixta» en la medida en que el santo fue al mismo tiempo un monje amante de la soledad y un apóstol dedicado a la evangelización. Además, Sulpicio Severo, a diferencia de la hagiografía oriental cuyos héroes raramente son sacerdotes, pone el acento en la dimensión sacerdotal de su personaje: el monasterio de Marmontier, a orillas del Loira, que él fundó, fue un vivero de obispos. Así pues, desde su origen, la santidad occidental se revistió de un carácter eclesiástico, que la distinguió de la de Oriente, en la que, aparte de algún gran prelado, los clérigos no fueron considerados personajes carismáticos.

Los santos defensores del pueblo y fundadores de iglesias

Desde finales del siglo v, los lugares y las personas en los que reside el poder espiritual ya no son los mismos en las dos partes del antiguo Imperio romano, que comienzan a moverse en distintas direcciones: mientras que en Oriente el prestigio sacro del emperador, cabeza del mundo cristiano, crecía paralelamente al de los eremitas y monjes, en Occidente, sacudido por las invasiones bárbaras, dividido en varios reinos, los obispos, custodios de las reliquias y defenso-

res de las ciudades, pasan a ser las figuras centrales de la vida de la Iglesia. Ya se trate de San León en Roma, de San Aignan en Orléans o de San Didier en Cahors, el jefe de la iglesia local se sitúa en el primer plano de la actualidad política, social y religiosa, y tiende de forma natural a seguir siendo, después de muerto, el punto de referencia obligado a través del cual la ciudad manifiesta su unidad y su voluntad de vida colectiva. El tiempo de los mártires ha pasado; el de los eremitas de tipo oriental, en Occidente, no será más que una moda literaria y los penitentes solitarios y pobres muy pronto serán mal vistos por una Iglesia jerárquica que no concibe ya la práctica del ascetismo sino en el marco del monaquismo cenobítico.

Mientras que el santo de la Antigüedad tardía era un adepto de la vida pasiva y buscaba la perfección a través de la renuncia al mundo, el Occidente de la Alta Edad Media se caracteriza sobre todo por figuras de jefes religiosos y de fundadores profundamente comprometidos en la vida activa. En esa época, efectivamente, la Iglesia se había convertido en animadora de la sociedad, en particular en las ciudades, donde los buenos obispos se distinguían por su celo en la defensa de los habitantes contra la arbitrariedad del rey y de sus funcionarios. Representante de Dios en una sociedad profana y brutal, el santo prelado de aquel tiempo aparecía ante todo como el hombre de la caridad activa y eficaz. Sostén de los débiles, lucha contra la opresión y las violaciones del derecho, convirtiéndose así en extremo remedio contra el desafuero para la población civil y no vacilando en amenazar con el castigo divino a los poderes de la tierra. Esta evolución se tradujo de hecho en la institución del derecho de asilo en las iglesias, espacios de libertad en los que los huidos

se ponían bajo la protección de las reliquias de los siervos de Dios que allí se veneraban. Había sido favorecida por el paso a la Iglesia de esos servicios que, en términos modernos, podríamos llamar sociales: hospicios *(xenodochia)* y hospitales, casas para expósitos, listas —o matrículas— de pobres asistidos por la comunidad local. Pero el campo en el que principalmente se ejerce la intervención de los santos es el de la asistencia a los prisioneros, a los que a menudo se esclavizaba: San Cesáreo de Arlés y San Germán de París vendieron su valioso ajuar e incluso ornamentos eclesiásticos para rescatar prisioneros, y parece ser que esta misericordia fue uno de los elementos de la *fama sanctitatis* que no tardó en rodearlos. El rescate no era solo de prisioneros de guerra: la vida de San Didier de Cahors (muerto en 655) nos lo muestra en el acto de abrir las puertas de las prisiones, sin hacer distinciones entre culpables e inocentes, encargándose de adaptar a la vida social a aquellos que había liberado, haciéndolos bautizar si no estaban bautizados y distribuyéndolos entre sus iglesias y sus claustros. Algunos misioneros, como San Amando (muerto en 670) no vacilaban en hacer instruir a los esclavos liberados para convertirlos en clérigos y monjes. Ciertamente, por la misma época, los abades y los obispos se contaban entre los mayores propietarios de siervos, pero por entonces no se percibía la contradicción que podía haber entre las dos actitudes.

Si el santo se convierte en un recurso para los desheredados y para las víctimas de la injusticia, no se presenta, sin embargo —a excepción de algún mártir altamente politizado, como San Leger de Autum (muerto en 678)—, como un adversario del poder temporal. Al contrario, uno de los rasgos característicos de la época es la simbiosis que se establece entre las clases dirigentes eclesiásticas y laicas. Se ha utiliza-

do a veces el término «hagiocracia» para indicar el período que va desde finales del siglo VI a finales del VIII, tanto abundó esta época en santos asociados, muy estrechamente a veces, al poder, como San Eligió, en Francia, o, en Roma, San Gregorio Magno, que sustituyó a la vacilante autoridad imperial y tomó en sus manos la defensa y la administración de la ciudad. Se trata, aquí, de un caso límite y, al norte de los Alpes la situación era sensiblemente distinta: no son tanto los exponentes de la Iglesia los que acceden al poder como la aristocracia franca, anglosajona o germánica la que establece su manumisión sobre la Iglesia, ayudándola a implantarse en las regiones rurales que hasta ese momento habían escapado a su influencia y sosteniendo activamente la empresa de cristianización que llevaban a cabo entre los pueblos germánicos todavía paganos misioneros como San Bonifacio, en Turingia, y San Corbiniano de Freisling, en Baviera.

La principal consecuencia de esa estrecha colaboración entre el clero y los cuadros dirigentes fue, como ha demostrado bien K. Bosl, la legitimación religiosa de la situación social eminente de la aristocracia en relación con el resto de los hombres, libres o no. La creencia que se afirmó entonces, según la cual un santo no puede ser otra cosa que noble y un noble tiene más posibilidades de convertirse en santo que cualquier otro, no era, al menos en su origen, una superestructura ideológica impuesta por las clases dominantes o por la Iglesia. Esta creencia tenía sus raíces en la convicción, común al cristianismo tardo-antiguo y al paganismo germánico y compartida tanto por los dominadores como por los dominados, de que la perfección moral y espiritual podía difícilmente desarrollarse fuera de un linaje ilustre. De ahí el estrecho vínculo que se estableció durante esta época, y que se

convertirá a continuación en un lugar común hagiográfico extremadamente difícil de ser puesto en discusión, entre santidad, poder y nobleza de sangre.

La primera consecuencia de esta afirmación del *Adelheilige* —el santo noble— fue la exclusión de la gente de origen social oscuro de esas vías regias de la santidad que eran por entonces el episcopado y la dignidad abacial. Durante bastante tiempo, los humildes —esa masa anónima de siervos que a ojos de la aristocracia no tenía ni pensamiento ni libertad— solo podrán acceder a la gloría de los altares por la vía eremítica que, hasta el siglo XI, no estuvo bien difundida en Occidente. En una sociedad en la que pobreza y extrema ascesis se encontraban marginadas, los servidores de Dios de los que se conservaba el recuerdo después de su muerte fueron, sobre todo, fundadores de iglesias o de monasterios, ya que el agradecimiento de los clérigos y de los monjes se manifestaba con la redacción de una *Vita* o con la institución de un culto en su honor. Las familias nobles, por otra parte, estimularon a menudo su celo distribuyendo ellas mismas reliquias de sus miembros más ilustres. Así lo hicieron, por ejemplo, los primeros carolingios con su antepasado San Arnolfo, obispo de Metz (muerto en 640), o con Santa Gertrudis de Nivelles (muerta en 659), hija del maestro de palacio de Pipino de Landen y de Santa Itta, hermana de Santa Begga. En estos personajes, de uno y otro sexo, y a través de sus biografías, se expresa una nueva concepción de la santidad, fundada en un nacimiento ilustre, en el ejercicio de la autoridad y en la posesión de riquezas, a menudo considerables, puestas al servicio de la difusión de la fe cristiana. A veces, especialmente en los hombres, se añadía a ello la buena presencia física y una gran afabilidad en las relaciones sociales.

Estamos muy lejos del ideal ascético del siglo v y más aún de los santos de los primeros tiempos cristianos.

En conjunto, Occidente heredará de la Alta Edad Media toda una serie de representaciones mentales en el campo de la santidad que solo lenta y parcialmente se pondrán de nuevo en discusión en el transcurso de los siglos siguientes. Entre esos rasgos fundamentales figuran la preponderancia masculina (el noventa por ciento de los santos de la época son hombres), la de los adultos —la infancia no suscitaba por entonces ningún interés particular— y, sobre todo, los estrechos vínculos entre nacimiento aristocrático y perfección moral y religiosa.

2. DE LA SANTIDAD DE FUNCIÓN A LA IMITACIÓN DE CRISTO

Reyes santos y monjes angélicos (siglo x y xi)

En ese contexto religioso muy particular, reflejo de una sociedad noble en vías de consolidación y de la estrecha alianza entre el poder y la Iglesia que caracteriza la época carolingia y postcarolingia, aparecen los primeros reyes santos. La Alta Edad Media había conocido ya alguno, como San Segismundo (muerto en 523), rey de los burgundios, que abjuró del arrianismo y fundó la abadía de Saint-Maurice d'Agaune, en el Valais, San Admundo (muerto en el 839), rey de Anglia oriental, al que mataron los daneses y pronto fue considerado un mártir de la fe cristiana. Pero, fuera de estos pocos casos particulares, el prestigio conferido por la santidad no les interesó mucho a los soberanos de Occidente mientras pudieron contar con el perdurar de una sacralidad pagana o mágica ligada al poder real o a ciertos atributos de quienes lo ostentaban, como la larga cabellera entre los me-

rovingios. En compensación, las nuevas dinas-.tías que se establecieron en Europa entre los siglos VIII y X —Carolingios, Otones, Capelos, etc.— eligieron el apoyo de la Iglesia para su legitimación. Para hacer esto, renovaron las tradiciones del Imperio cristiano que sobrevivían de Bizancio y las completaron con el rito de la unción y de la coronación establecidos en España para la coronación de los reyes visigodos. Por medio de la consagración que recibía en ese día, el rey se distinguía de la aristocracia laica y se apartaba de los *oratores*, convirtiéndose en una especie de «obispo exterior» cuyo proceder la Iglesia se esforzaba en orientar y moralizar. Alrededor de la función real se desarrolló, tanto en Inglaterra como en el continente, toda una ideología del *rex justus*, muy influida por el Antiguo Testamento. Encontramos la expresión más completa de ella en la *Vita* del capeto Roberto el Piadoso (muerto en 1031), escrita por el monje Helgaud de Fleury quien, pasando por alto la vida matrimonial complicadísima y poco edificante de este soberano, puso el acento sobre el aspecto litúrgico del rey sacerdote. Si bien no recibe la calificación de santo, Roberto se presenta en este texto como alguien justamente renombrado, como un intercesor privilegiado entre los hombres y Dios, que le había concedido el don de curar milagrosamente las escrófulas con solo su toque real. Así comienza en Francia la tradición de los reyes taumaturgos, que tan bien ha estudiado hace poco M. Bloch.

Por la misma época, en los países periféricos de Occidente recientemente cristianizados, el proceso por el que el poder real asumía carácter sagrado tomó la forma de santificación personal de ciertos soberanos. Fue el caso, en concreto, de algunos de ellos que murieron de muerte violenta en circunstancias trágicas, como San Wenceslao, muerto en 929, en Bohemia, asesinado por orden de su madre y de su her-

mano; San Olaf, en Noruega, que murió en la batalla de Stiklestad (1030). Es muy difícil distinguir lo que, en la veneración que rodeó muy pronto a estos personajes, pertenece a un sentimiento pagano de lo sagrado de lo que se debe a la intervención de la Iglesia. Olaf, por ejemplo, era el último representante de la dinastía de los Yngling, que se enorgullecían de tener un origen divino, pero había sido a la vez el artífice de la cristianización de Noruega. Los clérigos, sea como fuere, lo presentaron como un mártir, asimilado a Cristo por su muerte sangrienta y por los milagros que hizo. Se convertiría más tarde en el santo nacional de su país, del que será considerado, a finales del Medievo, *rex perpetuus*. Junto a Suecia y Dinamarca, donde se encuentran hasta el siglo XIII varios casos análogos, hay que mencionar a Hungría, donde la dinastía de los descendientes de Arpad, después de su conversión al cristianismo, conservó el prestigio sacro que tenía en la época del paganismo: desde 1083 la Iglesia reconoció la santidad del rey Esteban (muerto en 1038), que había hecho bautizar a su pueblo, y la de su hijo Enrique (Imre, muerto en 1031); a estos vino a añadirse algo más tarde el rey Ladislao (muerto en 1095). En Inglaterra, el culto del rey anglosajón Eduardo el confesor (muerto en 1066) cobró dimensiones nacionales a partir del siglo XII, cuando los Plantagenets, a semejanza de Francia, buscaron implantar la idea de una realeza sacra y taumatúrgica. Incluso en las regiones centrales de la cristiandad, donde el tipo del rey santo era una excepción, se asistió a intentos más o menos logrados de crear una aura de santidad alrededor de ciertas princesas, como la reina Matilde (muerta en 968), esposa de Enrique I, en honor de la cual fueron compuestas dos *Vitae* sucesivas en Sajonia en la época de los otónidas, o la emperatriz Adelaida (muerta en 999), viuda de Otón I, que fue canonizada por Urbano II

(1097). Nacidos de un encuentro entre el deseo de auto-celebrar el propio linaje por parte de dinastías que habían alcanzado la cumbre del poder y la gratitud que unos monjes y unas monjas deseaban ardientemente manifestar a sus benefactores, esos cultos son la expresión de una sociedad en la cual la Iglesia aceptaba santificar a los antepasados del rey para defender su legitimidad y para reforzar un poder amenazado, en ciertas casos, por el creciente vigor del feudalismo.

En la misma época en que se consolidaba el éxito de este tipo de santidad muy secular, se desarrolló entre los clérigos un ideal que valora la profesión monástica y que hace del claustro la antesala del paraíso. Estas concepciones no eran nuevas, pero adquirieron credibilidad real desde que el monaquismo benedictino, sacudido por fermentos espirituales muy activos, emprendió su propia reforma. Esta restauración se hizo a través del restablecimiento de la observancia de la regla, en particular en el campo litúrgico, y a través de la exaltación de la virginidad, considerada como el punto central de la perfección cristiana. Los monjes son colectivamente santos porque rezan y porque son castos. Esa existencia, que los hacía semejantes a los ángeles y que contrastaba con las costumbres poco edificantes del clero secular, encontró la aprobación de los fieles. Auténtico soldado de Cristo *(miles Christi)*, el religioso, según Odón de Cluny, en la renuncia a toda propiedad, a la violencia y a la vida sexual, realiza el misterio de la caridad y hace posible con su sacrificio la salvación de la humanidad pecadora. Anticipación del reino de Dios en la tierra, el monasterio constituye por excelencia el lugar de la santificación y no es casual que los grandes abades cluniacenses, como más tarde San Bernardo, intentaran hacer entrar en los monasterios a todos aquellos en quienes

percibían notables cualidades humanas y religiosas, fueran clérigos o laicos; esto en perjuicio a veces de algunos papas y obispos que veían cómo los mejores cristianos abandonaban por el claustro un mundo en el que le eran muy necesarios a la Iglesia.

En este clima espiritual influido por el cenobitismo benedictino, es natural que los personajes que más atrajeron la atención de sus contemporáneos fueran reformadores de las órdenes monásticas, como Gérard de Brogne (muerto en 959), que restauró el monasterio del mismo nombre en Hainaut, el beato Jean de Goze (muerto en 974) en Lorena y, sobre todo, los grandes abades de Cluny, San Odilón (muerto en 1048) y San Hugo (muerto en 1108), bajo cuyo gobierno la congregación borgoñona alcanzó su apogeo. Pero para dar una idea precisa de la irradiación de la santidad monástica convendría añadir a estas figuras de primer plano los nombres de algunas decenas de hombres y, en menor medida, de mujeres, que con la riqueza de su vida espiritual dieron una impronta a ciertas abadías o a ciertos prioratos. Habría que subrayar, sobre todo, el extraordinario impacto del ideal monástico en todas las otras formas de vida cristiana, desde la del obispo y el sacerdote hasta las de los laicos, como los demuestra el ejemplo de San Géraud d'Aurillac (muerto en 909), un conde de la región de Auvernia al que su biógrafo, Odón de Cluny, presenta como un monje perdido en el mundo.

Uno de los principales factores del extraordinario éxito alcanzado por el modelo monástico a principios del feudalismo se encuentra en el hecho de que respondía perfectamente a la idea que los hombres de la época tenían de la santidad; esta era a sus ojos competencia de los «profesionales». ¿No

eran acaso los hijos de San Benito los únicos que se comportaban constantemente como hombres religiosos, a diferencia de los hombres comunes y corrientes y hasta de los clérigos, que lo hacían solo de una manera más o menos episódica? ¿No ascendían acaso día y noche hasta el trono de Dios sus oraciones y el sacrificio eucarístico que ofrecían por la salvación de las almas? Las masas, pues, sintiéndose descalificadas *a priori* en la búsqueda de la santidad, descargaban sobre ellos el cuidado de asegurarse esa función mediadora entre el cielo y la tierra, sin la cual, a los ojos de los hombres de la época, ninguna sociedad podía sobrevivir.

Siguiendo a Cristo: vida apostólica y perfección evangélica (siglos XII y XIII)

Sin embargo, desde finales del siglo XI en adelante, el modo de vida de los benedictinos fue objeto de severas críticas y los espíritus más exigentes buscaron otras vías de santificación, en particular, la vida eremítica, que conoció por entonces un notable desarrollo. Esto no respondía solamente a una necesidad de diversificación de las experiencias religiosas, muy natural en una sociedad que, saliendo de un largo período de repliegue sobre sí misma, conocía una rápida expansión en el campo demográfico, económico y cultural. De hecho, más en profundidad, es la naturaleza misma de la santidad la que entonces se modifica: deja de ser el fruto de la contemplación del misterio infinito de un Dios completamente diferente del hombre y casi inaccesible, para convertirse en una imitación de Cristo, «imagen visible del Dios invisible» que se sigue paso a paso para acceder un día a la beata eternidad. Este cambio de dirección, ligado al redescubrimiento de la vida interior, tuvo repercusiones muy profundas en el campo espiritual. Aunque el monaquismo siguió siendo durante el siglo XII el camino real que se seguía para

alcanzar la perfección, sufrió no obstante la influencia del nuevo clima y se esforzó en responder mejor a las aspiraciones religiosas de la época. A los cluniacenses se les reprochaba en concreto haber suprimido, al poner el acento exclusivamente en los aspectos litúrgicos y escatológicos de la vida religiosa, la visión del mundo bajo la perspectiva del trabajo y del apostolado. Retomando con Citeaux a la letra y al espíritu de la regla de San Benito, San Bernardo vio antes que nada en el monje a un penitente que se retira del mundo para lamentar sus propios pecados. No se trata simplemente de una renovada espiritualidad frente a una real o supuesta relajación de los comportamientos de Cluny: en la espiritualidad de las nuevas órdenes monásticas y canónicas que nacen a principios del siglo XII, el ascetismo es solo el punto de partida de un proceso —los siete grados del amor— que les permitirá a los religiosos llegar por etapas a la deificación, el punto final para el abad de Clairvaux del itinerario que sigue el alma hacia Dios.

La permanencia de las formas institucionales del monaquismo y de las ideas monásticas no debe ocultamos la profundidad del cambio que tuvo lugar en esa época. Si el número de santos crece por entonces en Occidente de manera sensible no es solo porque los hombres y las mujeres de los siglos XII y XIII desearan la perfección más que sus predecesores. Pero antes se podía alcanzar la santidad solo en el marco de un *ordo*, esencialmente el *ordo monasticus*, que poseía en sí un valor santificante, o bien cumpliendo perfectamente los deberes de la propia función —aunque esto valía únicamente para los reyes, para las reinas o para quienes tenían poder. Por contra, la nueva mentalidad que se consolida entonces pone el acento sobre la necesidad de un compromiso personal del individuo: cistercienses y premostratenses no acep-

tan niños ni legos en sus monasterios, sino solo «conversos», es decir, adultos que han elegido voluntariamente seguir a Cristo *(sequela Christi)*. Así pues, la santificación se convierte, sobre todo, en una aventura personal y en una exigencia interior, sentida bajo distintas formas según las personas y los lugares, pero que en todos los casos obedece al impulso del amor.

Las repercusiones de ese nuevo estado de ánimo fueron notables: «seguir desnudo a Cristo desnudo», según la fórmula en que se inspiraron entonces predicadores itinerantes como San Juan Gualberto en Italia (muerto en 1073) o Roberto d'Arbrissel en Francia (muerto en 1116), significaba de hecho vivir en la renuncia y en la ascesis, consagrarse al servicio de los pobres y de los leprosos, rehabilitar a las prostitutas. Los pobres voluntarios eran alabados. Además, por razones particulares de la Iglesia, Gregorio VII había subrayado el carácter maléfico del poder temporal, reprochando a emperadores y reyes su comportamiento poco cristiano. Aunque todos los clérigos estuvieron lejos de seguirlo por esas vías extremas, el poder temporal perdió su carácter sagrado tras la lucha de las investiduras y los únicos soberanos que la Iglesia reconoció ya como santos fueron los que, como San Luis (muerto en 1270), favorecieron su actuación dando ejemplo en materia de piedad y de moral personal. El declive de la santidad por la función viene marcado por el hecho de que la canonización de Carlomagno, realizada en 1166 por un antipapa a requerimientos de Federico Barbarroja, jamás fue ratificada por la Iglesia romana.

Esta evolución hacia una creciente espiritualización de la noción de santidad se acentuó por el desarrollo del procedimiento de canonización que llegó a reservar al papa el dere-

cho exclusivo de decidir en última instancia al respecto. No se trataba solo de una victoria de la centralización romana o de un problema de disciplina eclesiástica. La manumisión por parte de la Santa Sede de las causas de santificación estuvo acompañada de hecho por la institución de un control de las virtudes y de los milagros de los siervos de Dios, sometidos a un atento examen de la curia, previo testimonio de aquellos que los habían conocido y se habían beneficiado de su intercesión, en el marco de un proceso de canonización. Habrá entonces dos categorías de santos en Occidente: los que, aprobados y reconocidos como tales por el papa, podrán ser objeto de un culto litúrgico y los demás, que tendrán que conformarse con una veneración local.

El nuevo tipo de santidad apostólica y evangélica, fundado sobre el ideal de la *sequela Christi*, es precisamente el que la Iglesia romana se esforzó en promover en el siglo XIII, como demuestran las canonizaciones de San Francisco de Asís y de Santo Domingo, fundadores respectivamente de los Hermanos Menores y de los Hermanos Predicadores y adeptos a la pobreza mendicante. Pero esta aspiración se encarnó, según las regiones, en tipos humanos muy diversos. Al norte de los Alpes el vínculo que subsistía desde la Alta Edad Media entre nacimiento aristocrático, poder y santidad siguió siendo muy sólido y hay una coincidencia casi perfecta entre las jerarquías terrenales y las celestiales. Ciertamente, un número cada vez mayor de laicos y de mujeres subió en esa época a la gloria de los altares, pero se trata casi siempre de reyes, como San Luis, de emperatrices, como Santa Cunegunda, mujer de Enrique II, canonizada en 1200, o de princesas, como Santa Isabel de Turingia (muerta en el 1231), hija del rey de Hungría Andrés II, y Santa Eduvigis (muerta en el 1243),

duquesa de Polonia. Pese a que los valores religiosos de humildad y pobreza difundidos por las órdenes mendicantes se imponen, el prejuicio en favor de la nobleza seguirá existiendo y el reclutamiento de nuevos santos, desde el punto de vista social, seguirá siendo extremadamente elitista, tanto que los hagiógrafos de esas regiones se esforzarán siempre en atribuir un origen ilustre a los siervos de Dios con un nacimiento oscuro e incierto.

Durante la misma época la situación es muy distinta en los países mediterráneos, y sobre todo en Italia, donde la proporción de santos que provienen de las clases dirigentes es mucho menos elevada. Los santos obispos, numerosos en el siglo XIII en Francia e Inglaterra, desaparecen en esta época del ámbito dentro del cual la opinión meridional elegía a sus héroes. En compensación, la *vox populi* designó casi exclusivamente como santos a hombres y mujeres que no se habían distinguido por el ejercicio de una función o por un nacimiento ilustre, sino por las pruebas soportadas por amor a Dios y al prójimo. No se trata ya, salvo excepciones, de muerte violenta o de derramamiento de sangre. Para que nazca una fama de perfección se necesitan, sobre todo, sufrimientos y privaciones, a las que los siervos de Dios se someten voluntariamente. La santidad mediterránea se identifica con un tipo de vida y un modelo de comportamiento que tienen su fundamento en la pobreza y la renuncia. Pero se trata ya de un ascetismo de conformidad dirigido a hacer al hombre semejante a Cristo, «que no tenía dónde reposar su cabeza», y a la piadosa víctima del Calvario. San Francisco (muerto en el 1226), el *poverello* de Asís que recibió los estigmas en la Verna, es ciertamente quien llevó más lejos ese esfuerzo por actualizar el mensaje evangélico en la existencia terrena, hasta el punto de reproducir en su propia carne la

pasión de Cristo. Su vida constituye la cumplida expresión de la nueva concepción de la santidad, fruto de una experiencia interior y de un amor que se esforzaba en redescubrir en todos los hombres, y sobre todo en los más desheredados, el semblante de Dios.

En los países mediterráneos esta percepción inmediata de la santidad basada en una identificación con el Cristo que ama y sufre, se realizó a beneficio de categorías muy distintas: eremitas y recluidos, peregrinos errabundos en busca de Dios que mueren en el camino, fundadores de hospicios y hospitales, benefactores de los pobres, como San Omobono da Cremona (muerto en 1197), el primer santo laico no noble canonizado (1199). A través de las obras de misericordia numerosos laicos de origen humilde y burgueses accedieron por entonces a los honores del culto local. Pero, también en las regiones al norte y al oeste de los Alpes, donde los modelos aristocráticos conservaban una preponderancia aplastante, el contenido de la experiencia vivida por los santos experimentó, respecto a la época anterior, una notable evolución. Una comparación entre dos princesas santas, una del siglo XI y otra del XIII, permite percibir el cambio que se verificó entre ambas épocas: cuando el monje Turgot, hacia 1105, escribe la *Vita* de Santa Margarita, reina de Escocia (muerta en 1093), se esfuerza en demostrar que había merecido veneración por su comportamiento ejemplar como esposa, madre y soberana, y la alaba por los buenos consejos dispensados a su marido y a sus hijos y por no haber escatimado su apoyo a los hombres de iglesia. Menos de un siglo y medio después, Santa Isabel (muerta en 1231), esposa del landgrave Luis IV de Turingia, se hizo célebre en toda Alemania, y muy pronto fuera de ella también, por su caridad. Pero, prescindiendo de su nacimiento noble, las dos mujeres, cuando se profundiza

en su biografía, no tienen mucho en común: la princesa húngara no fundó ni iglesias ni abadías, sino un hospital para los pobres. Antes de enviudar había llevado la vida de una reina, pero solo en apariencia, porque participaba en los banquetes sin comer nada y cogía las sobras para distribuirlas entre los pobres. Con gran escándalo de su *entourage*, se negaba a probar alimentos que provenían de ciertos lugares donde el poder señorial se ejercía de modo injusto. Después de morir su esposo, no descansó hasta que pudo abandonar el castillo familiar de Wartburg y a sus propios hijos para ir a compartir las condiciones de vida de los enfermos y de los leprosos, por los cuales dilapidó toda su fortuna, sirviéndoles además, hasta la muerte, con sus propias manos. Así pues, aparece plenamente el proceso de interiorización de la santidad, fundado —más allá de las diferencias de ambiente social— en la devoción común a la comunidad de Cristo y en el deseo de seguirle imitando.

La palabra inspirada: místicos, profetas y predicadores (siglos XIV y XV)

A partir de finales del siglo XIII, la corriente evangélica que se había encarnado algunas décadas antes en las órdenes mendicantes, entró en conflicto con la Iglesia, como demuestra muy bien la rebelión de los espirituales franciscanos contra el papado. Este se distanció de un ideal que se había vuelto sospechoso: algunos puntos de ese ideal habían sido retomados por movimientos heréticos, como el de fray Dolcino, o por contestatarios aislados. Con Aviñón, el proceso de clericalización de la Iglesia y su transformación en aparato de poder se acentuaron ulteriormente. Como contraste, se asiste entonces a la aparición de formas nuevas de santidad, al margen de una institución cada vez menos capaz de responder a las aspiraciones religiosas de los fieles. Se sitúa en

este contexto el impulso de la mística, que se consolidó desde la segunda mitad del siglo XIII en Alemania, Flandes e Italia, antes de extenderse al conjunto de la sociedad hacia 1300, y, sobre todo, la ascensión del profetismo visionario, cuya influencia no deja de crecer favorecida por las crisis que siguieron al Gran Cisma de 1378.

El aspecto más notable sin duda de este movimiento es el lugar que tuvieron en él las mujeres, sobre todo las laicas. Excluidas del ministerio de la palabra en el seno de la Iglesia, se hicieron con él apelando a una elección divina. Aunque se pusieron bajo la dirección de confesores y directores de conciencia, no tardaron, muy a menudo, en invertir en su provecho esa relación de autoridad, haciendo de aquellos sus secretarios y portavoces. Los casos más antiguos de santidad femenina visionaria son los de Margarita de Cortona (muerta en 1297), Clara de Montefalco (muerta en 1308) y Angela de Foligno (muerta en 1309). Resulta significativo que ninguna de ella fuese canonizada en el Medievo, aunque gozaran, tanto en vida como después de muertas, de un gran prestigio espiritual, en la medida misma en que continuaban, llevándolas a otro registro, las intuiciones fundamentales franciscanas. En cualquier caso, fue en la época del proceso de canonización de Santa Clara de Montefalco, en Umbría, cuando los fenómenos paramísticos y las visiones fueron tomados por primera vez en consideración por la Iglesia de Roma, dando lugar a un especial examen. Que el asunto no llegara a feliz puerto se debe, sin duda —más allá de todos los motivos que se pueden encontrar en cada caso particular—, a la desconfianza que inspiraban a los clérigos estas mujeres que, afirmando la posibilidad, ya en esta tierra, de la unión con Dios en la fusión de las voluntades a través del amor, amenazaban con expropiarles de su función de intermediarios ne-

cesarios entre los hombres y el más allá. El aspecto profético de la santidad femenina se acentuó a lo largo del siglo XIV, como se ve en Santa Brígida de Suecia (muerta en 1373) que, a partir de 1343, tuvo y comunicó revelaciones concernientes a la urgencia del retorno del papado a Roma, a la reforma de la Iglesia y a la conversión de los fieles, o en Santa Catalina de Siena (1380), que persiguió con pasión los mismos objetivos.

Por diferentes que fueran su sensibilidad y su cultura, estas mujeres —y muchas otras, más oscuras, que solo tuvieron una resonancia local— siguieron un camino común: no buscaron dirigirse al pueblo, sino promover reformas empezando desde arriba. De ahí el aspecto socialmente elitista de sus intervenciones, que asumieron la forma de llamamientos dirigidos, oralmente o por escrito, a los papas, a los reyes y a los poderosos. En la mayoría de los casos, las visionarias no cuestionan las instituciones existentes, aunque critiquen su insuficiencia, sino que se esfuerzan en llevarlas a lo que tendría que ser su deber: ¡que el papa no se deje acaparar por los problemas políticos y por las preocupaciones del poder temporal! ¡Que el rey de Francia no pierda de vista su sagrada misión, pese a las objeciones de sus malos consejeros! A través de la palabra inspirada se expresa un espíritu evangélico que, al no encontrar ya su lugar propio en las estructuras eclesiásticas y sociales, intenta ser operante abordando las cumbres de la jerarquía. Todas estas santas esperan de su llamamiento al papa y a los soberanos una reunión de las energías de la cristiandad debilitada por las guerras intestinas, y una sacudida espiritual que permita emprender esa reforma de la Iglesia que todos consideraban necesaria y todos deseaban, pero que, a ojos de los hombres, parecía, imposible. Para imponer sus puntos de vista estas mensajeras celes-

tiales solo disponían de dos armas: la amenaza de la cólera de Dios, exasperado por el pecado de los hombres y por la traición de los clérigos, y la llamada al amor infinito y misericordioso del Cordero sacrificado que derramó su sangre por la salvación de la humanidad. Se sirvieron de ambas con distinto éxito, pero no hay duda de que en la cristiandad de la época, en vías de desarrollo y secularización, desempeñaron su función extremadamente importante de testigos de lo espiritual, lo que les valió un considerable prestigio.

Era peligroso para la Iglesia dejar que la santidad se desarrollase al margen de ella e incluso, a veces, contra ella, a fuerza de criticar sus faltas. Así, a partir de finales del siglo XIV, y sobre todo durante el siglo XV, se asiste a una reconquista de la opinión por parte de los elementos más dinámicos del clero en el mismo terreno en el que se habían situado los profetas y los visionarios: el de la palabra convertida en un valor fundamental dentro de una sociedad donde las masas iban asumiendo un peso cada vez mayor, aunque permanecían, en gran medida, excluidas del mundo de la escritura y de la lectura. Cuando se considera la lista de los principales santos del final de la Edad Media impresiona el puesto que ocupan en ella los grandes predicadores de la época: Vicente Ferrer (muerto en 1419), Bernardino da Siena (1444), Juan de Capistrano (1456), Giacomo delle Marche (1476), etc., todos, por otra parte, provenientes de las órdenes mendicantes y ligados al movimiento de la Observancia que había devuelto a la primitiva integridad a estas últimas después de las crisis del siglo XIV. Ciertamente, no se trataba de una novedad absoluta y ya en el siglo XIII la Iglesia había canonizado a oradores sacros como San Antonio de Padua, franciscano, y San Pedro Mártir, dominico, pero en el siglo XV el fenómeno adquiere una amplitud sin precedentes: en todo Oc-

cidente, los únicos religiosos, si exceptuamos a algunos eremitas, que despiertan el entusiasmo de las multitudes son predicadores que consagran su vida y sus fuerzas al ministerio de la palabra. Recorriendo Occidente, de Aragón a Bretaña y de Italia a Polonia y Croacia, estos religiosos se diferenciaban claramente del clero al que estaban habituados los fieles: desplazándose de ciudad en ciudad en la más grande pobreza tenían, sin embargo, tiempo para hacerse conocer por sus oyentes, porque a menudo les consagraban todo un ciclo de sermones —por ejemplo durante una cuaresma—, lo que les permitía familiarizarse con los problemas de esta y aquella ciudad y con los de sus habitantes. Más que una predicación sus intervenciones hacen pensar en grandes espectáculos bien organizados, auténticos *meetings* o reuniones de *happening*, de los que eran, al mismo tiempo, los organizadores y las *vedettes*. Hablaban por lo general al aire libre, desde una tarima de madera construida para la ocasión, y estaban acompañados de confesores que gozaban del poder de absolver los pecados reservados a los obispos o al papa, y a veces de filas de penitentes —los convertidos de la vigilia, que cumplían así una especie de peregrinación expiatoria— los cuales se dedicaban a ejercicios de flagelación o devoción antes de que el orador tomase la palabra. Este último hablaba generalmente de las grandes verdades necesarias para la salvación, pero más desde un punto de vista moral que dogmático. Preocupado por impresionar y conmover a su variado auditorio, intentaba sobre todo despertar en los fieles la conciencia de sus pecados y llevarlos al arrepentimiento. En caso de éxito, el predicador exigía señales tangibles de la revolución espiritual que se había verificado bajo su influencia, y la misión concluía a menudo con un auto de fe en el que eran quemados en una hoguera los juegos de azar y los orna-

mentos femeninos superfluos. Pero el deseo de conversión que animaba a estos santos iba más allá de la moral individual: conscientes de vivir en un mundo donde las costumbres solo estaban débilmente influidas por el mensaje cristiano, se esforzaban para introducir el evangelio en la vida social. Por eso no vacilaban en asumir el papel de pacificadores, reconciliando familias enemigas y clanes antagonistas, y en poner remedio a los males que sufrían los pobres y los marginados. En el transcurso de su predicación se crearon hospitales para los enfermos y se fundaron montes de piedad para luchar contra la usura. Para dar a estas iniciativas garantías de estabilidad, los servidores de Dios se valieron a menudo de los poderes o estatus más conformes con la ética cristiana, en particular contra el lujo descarado de los ricos y las prácticas comerciales y financieras ilícitas de la burguesía mercantil. Así pues, en el amanecer de los tiempos modernos, la santidad cristiana retomaba la tradición de acción social de la Alta Edad Media, eclipsada durante algunos siglos por el prestigio de los ideales monásticos y espirituales.

Para dar una idea exacta de las representaciones de la santidad a finales de la Edad Media no nos podemos limitar, sin embargo, a los personajes que accedieron a los honores de la canonización, porque, durante esa época, hubo serias discrepancias en ese campo entre la jerarquía eclesiástica y los fieles: el papado se inclinó por reservar la gloria de los altares a un pequeño número de santos cuidadosamente elegidos cuyo culto no siempre obtuvo el éxito previsto; el pueblo, por su parte, veneraba espontáneamente a unos hombres y mujeres e, incluso, niños, cuyo mérito principal era el de haber muerto sin merecerlo de muerte violenta. Entre estos «santos inocentes» ocupan un lugar importante los pre-

suntos «mártires» de los judíos, particularmente numerosos en Inglaterra y en el mundo germánico, por ejemplo el joven Wemer de Bacharach (muerto en 1287), muy popular en el valle del Rin y hasta en los Países Bajos durante los siglos XIV y XV, o Simone da Trento (1475), cuyo culto, ampliamente difundido en las regiones alpinas y en el norte de Italia, dividió profundamente al clero. Por lo general, la Iglesia romana fue contraria a todas las formas de santidad ligadas al derramamiento de sangre. Pero ignoró también a figuras que se situaban en el centro de la devoción popular, como la del santo peregrino y taumaturgo, cuyo prototipo más célebre fue San Rocco, invocado contra la peste a partir de mediados del siglo XV. Mientras iglesias y capillas se erigían por todas partes en honor de este personaje de biografía aún muy misteriosa, fue preciso esperar hasta el siglo XVII para que el papado le diera a su culto un estatuto canónico en regla. Señal inequívoca de que a finales de la Edad Media, pese al creciente control ejercido en este sector por el clero, el pueblo mantenía su prerrogativa de crear santos.

3. FUNCIONES DE LOS SANTOS EN LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

Un muerto de excepción

Para la mayoría de los hombres de la Edad Media, sobre todo antes del siglo XIII, un santo es, en primer lugar, un muerto ilustre, del que no se conoce con precisión su historia, pero del que se sabe que ha soportado en vida persecuciones y sufrimientos por amor a Dios. De ahí la importancia fundamental del cuerpo, único punto de contacto entre los siervos de Dios y los fieles que los veneraban, en el desarrollo de los cultos y de las leyendas. Los verdugos y, a veces, los santos mismos se habían encarnizado con el cuerpo: des-

membrado, mutilado por la maldad de los paganos o por la pasión auto-destructiva de los ascetas, después de la muerte recuperaba una misteriosa integridad, signo de elección divina. En la Edad Media la santidad es, en primer lugar, un lenguaje del cuerpo, un discurso de la «carne impasible», según la feliz expresión de P. Camporesi.

Resulta significativo al respecto que, en 1387, un sínodo de Poitiers considerase útil medidas «contra el pueblo ingenuo que, por instigación de ciertos infieles, ha cogido la costumbre de adorar los cuerpos de los muertos que se hallan intactos y de venerarlos como si se tratara de santos». Incluso para los clérigos de la época la buena conservación del cuerpo más allá de la muerte era un criterio —necesario, pero no suficiente— para que se pudiese atribuir a un hombre el título de siervo de Dios. Aparte de no descomponerse y de despedir un grato olor, los restos de los santos poseían la maravillosa capacidad, que solo compartían con la hostia consagrada, de poder ser divididos sin perder nada de su eficacia, es decir, de los poderes recibidos de Dios en el momento de la muerte benéfica. Estos eran para la mentalidad común los fundamentos implícitos del culto de las reliquias, pequeñas partes de un cuerpo sacrificado y fragmentado que, a semejanza de Cristo, no dejaba nunca de ser fuente de vida y promesa de regeneración. La importancia de las traslaciones y de los robos de reliquias en la vida religiosa medieval solo se pueden entender en este contexto. Durante un tiempo solo se han tomado en consideración los aspectos pintorescos de estas traslaciones que, a menudo, iban acompañadas de engaños e incluso de violencia. De hecho, ocupaban un lugar de relieve en la sociedad de la época, en la medida en que la posesión de un cuerpo santo —y posiblemente de varios— era para las colectividades, tanto laicas como eclesiásticas,

una necesidad vital. Los mismos santos eran conscientes de ello y, a menudo, elegían para morir bien su lugar de nacimiento o bien lugares donde pensaban que la presencia de sus restos podía ejercer una influencia más favorable.

Así, el eremita italiano Giovanni Bono (muerto en 1249), que había pasado la mayor parte de su vida cerca de Cesena, en Romagna, cuando se sintió próximo a la muerte, regresó a su ciudad natal, Mantua, por un sentimiento de fidelidad a su patria y, a la vez, para combatir, con la influencia póstuma de sus reliquias, a los herejes que, en la misma Mantua, tenían por entonces sólidas posiciones. En este mismo espíritu, las leyendas medievales abundan en episodios donde los restos de un santo oponen, volviéndose de pronto muy pesados, una firme resistencia a un intento de traslación desaprobado por el santo mismo. De hecho, el único criterio absoluto en este campo era el éxito o el fracaso: la traslación de las reliquias o su robo podían justificarse siempre, independientemente de las intenciones iniciales de los siervos de Dios, argumentando que aquellos que las poseían antes no las habían honrado debidamente y las habían tenido en un lugar indigno. Llevarlas a otra parte, en ese caso, era solo una manifestación de piedad más digna de alabanza que de condena. Pese a que, en el siglo XIII, el papado, con Inocencio III, afirmó que «la falsedad bajo el manto de la santidad no puede tolerarse», e intentó establecer un mínimo de disciplina en este sector, los resultados quedaron muy lejos de las expectativas, tan convencidos estaban los fieles de estar en su derecho y de hacer un acto de piedad no abandonando a su destino las reliquias de los santos que, según ellos, no eran objeto de una veneración suficiente; noción vaga que justificaba los esfuerzos dirigidos a apoderarse de ellas por las buenas o por las malas.

Estas concepciones fueron tanto más tenaces por cuanto tenían raíces en la cultura folklórica, de la que se encuentra un eco deformado, pero evidente, en la hagiografía, en concreto en ciertas vidas de santos escritas en lengua vulgar y pertenecientes a los siglos XII y XIII. El siervo, o la sierva, de Dios, son presentados como héroes inmóviles en el tiempo, dotados desde un principio de todas las perfecciones y habitados permanentemente por la gracia divina; los años pasados entre los hombres sirven solo para que se hagan reconocer como santos por medio de la manifestación de sus virtudes y de sus poderes taumatúrgicos. Es significativo que los autores de estos textos eligieran casi siempre celebrar los méritos de personajes alejados en el tiempo y el espacio, poniendo el acento en lo que había de extraño, e incluso de inhumano, en su existencia. Respondiendo a las expectativas de su público, los autores evocaban figuras que despertaban admiración, pero que no se prestaban fácilmente a ser imitadas, en la medida misma en que su perfección estaba en la omisión: el santo, tal y como lo presenta esta literatura, es alguien que se abstiene de todo lo que disfrutan los demás hombres, practicando la castidad y el ascetismo en un grado hiperbólico y viviendo en la desnudez corporal y en la renuncia. Así, para el pueblo, el arquetipo de la santidad será el eremita, hombre de la privación y la renuncia. Frente a una perfección intangible, las masas esperan del hombre de Dios que beneficie a la humanidad pecadora con los dones que su sacrificio le ha deparado. Se le ve, antes que nada, como un intercesor que ha de proteger a quienes lo invocan. Los clérigos, al menos hasta el siglo XIII, compartían esta convicción y redactaban vidas de santos y libros de milagros con el fin de dar a conocer la fama de este o aquel santuario y de confirmar a las masas en su fe.

Una salvación accesible

A partir del siglo XII —y en Italia incluso desde el XI— la imagen de la santidad comienza a experimentar un cambio lento, pero profundo, relacionado con las transformaciones culturales y religiosas que conoció por entonces Occidente: junto al culto a las reliquias, cuya vitalidad solo declinará con la Reforma, se asiste entonces al desarrollo de formas de devoción dirigidas a hombres y mujeres a quienes la opinión pública concedía espontáneamente el título de santos basándose en su existencia. El pueblo no se conforma ya con venerar a intercesores ilustres u oscuros cuya vida se desarrolló en tiempos lejanos y en regiones misteriosas, sino que manifiesta, sobre todo en los países mediterráneos, un creciente interés por figuras familiares y recientes. El santo no se reduce a un cuerpo dotado de extraordinarios privilegios; se presenta, en primer lugar, como un ser vivo. Más que con el culto a los mártires, que gira en torno a la muerte de los siervos de Dios, esta nueva concepción se relaciona con la tradición de San Antonio, de los padres del desierto y de las penitentes que, desde María Magdalena a Taide y Pelagia, habían ejercido su fascinación sobre las almas en el mundo bizantino y en el oriente cristiano. Así, no sorprende que Occidente, después del año 1000, reconociera como santos a numerosos eremitas (San Romualdo y San Juan Gualberto en Italia) y, en general, a numerosos ascetas y «convertidos» cuyo modo de vida había impresionado a los fieles.

El santo, en vida, se reconocía en primer lugar por el hecho de que había dominado en sí mismo a la naturaleza; de ello le venía, en cambio, un poder sobrenatural sobre los elementos y las criaturas. Así, los eremitas hacen que broten manantiales junto a su celda y que florezca un trozo de madera seca plantado en la tierra. Atraviesan el fuego sin que-

marse y hacen callar con un solo gesto a los pájaros que perturban con su canto una ceremonia religiosa. En la base de todo ello se encuentra un modelo antropológico común a varias religiones —en particular al Islam— fundamentalmente privado de cualquier connotación moral o idea de ejemplaridad, cuya relación con el cristianismo en la hagiografía solo consiste, a menudo, en una asimilación de las privaciones ascéticas del siervo de Dios con los sufrimientos de Cristo. No es cierto que ese acercamiento se hiciera espontáneamente por las multitudes que iban a verlo y tocarlo. Si ese modelo conoció entonces tanto éxito, fue, sobre todo, por su eficacia: poniendo su poder sobrenatural al servicio de los hombres, y en primer lugar de los menos favorecidos, enfermos y prisioneros, el santo se presenta por encima de todo como el hombre de las mediaciones logradas. Con el exorcismo expulsa a los demonios y reintegra a quienes viven marginados y a los excluidos en sus grupos originarios. Gracias al prestigio que posee y al temor que inspira, detiene las venganzas, reconcilia a los enemigos y restaura la concordia donde reinaban el odio y la división. Pero ver en él solo un hábil negociador que apacigua las discordias con su *savoir fare*, significaría disminuir la importancia de su función. Su autoridad depende al mismo tiempo de su modo de vida y del hecho de ser extraño a quienes solicitan su intervención. Provenientes a menudo de la élite social y cultural, los hombres de Dios eran en cualquier caso extraños a la humanidad común. Su ascesis, al hacerlos «inhumanos», los disociaba aún más de ella. Rotos los vínculos familiares y económicos que les ligaban al mundo, ajenos a la compañía de las mujeres, que habrían podido contribuir a asignarles un lugar bien definido, aparecían, en última instancia, como las únicas personas totalmente libres e independientes en una sociedad paralizada

a menudo por sus tensiones internas y por sus contradicciones. Por lo tanto, no sorprende que fueran a menudo para esta el recurso extremo en caso de dificultad grave o de crisis. Hombres de fe que han apostado su propia existencia, ofrecen solo con su presencia un remedio al ansia y una respuesta a la necesidad de certeza que anima a quienes se dirigen a ellos. A este respecto se ve intervenir la dimensión religiosa de la santidad: en efecto, se esperaba de los siervos de Dios que consagraran la energía sobrenatural que se había acumulado en ellos para restablecer relaciones normales entre los hombres y entre estos y la naturaleza, allá donde el demonio las había destruido. A través del milagro será restablecido el orden del mundo perturbado por el pecado. Porque en la raíz del mal, casi siempre, se situaba una culpa que la lucidez espiritual de los santos discernía y ponía en evidencia. Cuando ese pecado estaba profundamente arraigado, los santos se contentaban con prever y anunciar las catástrofes de los que sería causa. Así, el hombre de Dios es, indisolublemente, taumaturgo y profeta al mismo tiempo.

Los santos, muertos o vivos, eran, pues, para los fieles lo sagrado accesible, independiente de toda mediación clerical, puesto que era suficiente, para beneficiarse de sus virtudes, ir a encontrarlos cuando aún eran de este mundo o visitar su tumba después de que murieran. Muy pronto —a partir del siglo XIII— no será ni siquiera necesario acercarse a un santuario para ser oídos: una sencilla invocación, seguida de un voto que implique la promesa de una ofrenda, bastará para establecer entre el fiel y su protector celestial una relación en la que el primero se beneficia de la intercesión del segundo. Pero cuando se recurría a un santo vivo, como sucedió cada vez más a menudo, sobre todo en los países mediterrá-

neos, se corría el riesgo de ver cómo el hombre de Dios intentaba ir más allá de las peticiones de curación y de protección que se le dirigían. Los fieles, en general, no se dejaban arrastrar a ese terreno, como lo demuestra la reacción de un notario que había ido a ver a San Pedro de Morrone (el futuro Celestino V, muerto en 1294) a su retiro de los Abruzzos: «Ocupémonos de lo que nos ha traído aquí», respondió secamente al eremita, que sabiendo que se las veía con un notario disoluto había comenzado a afrontar el tema de la vida de aquel. A los ojos del solicitante la función del santo consistía en curar, no en convertir, pero para su interlocutor el poder taumatúrgico del que era depositario era un don de Dios, no un privilegio personal. Así, procuraba subordinar la concesión de cuanto se le pedía al abandono, por parte de su interlocutor, de ciertos comportamientos moralmente reprochables. Con la ayuda de estos encuentros, vemos configurarse un uso pastoral de la santidad que se desarrollará en los últimos siglos de la Edad Media.

Pilares para la Iglesia y ejemplo para los fieles

A partir del momento en que la cristiandad occidental advirtió que los santos no solo eran artífices de milagros, o reliquias que hacían la fortuna de este o aquel santuario, sino también, según la expresión de Santo Tomás, «los templos y los instrumentos del Espíritu Santo», los honores y el culto que se les rendía asumieron otro significado, que no eliminó los significados anteriores, sino que se unió a ellos. Uno de los textos más notables al respecto es la bula de canonización de Santo Domingo (1234). El papa Gregorio IX pasa revista en ella a las categorías de siervos de Dios desde el origen del cristianismo en adelante. Comienza recordando a los mártires «que dieron a la Iglesia innumerablemente incrementada hijos de todas las naciones que hay bajo el cielo».

Pero, puesto que a continuación «la presunción acompañó la llegada de la multitud y el pecado de la libertad», Dios se valió de San Benito y de sus hijos, cuya milicia «restableció por medio de la feliz sociedad de una cohabitación llena de gracia el bien de la vida común que el número excesivo había hecho perder de vista». Con el tiempo, sin embargo, el monaquismo benedictino primitivo terminó agotando su virtud y Dios, «para restaurar su cansado ejército», promovió las órdenes de Citeaux y de los florenses que restablecieron en toda su pureza la alabanza divina. «Pero ello no bastó para detener los progresos del mal, por lo que "en la undécima hora", cuando ya el día se encaminaba hacia la noche [...] Dios hizo que brotara el espíritu de Santo Domingo y le concedió la fuerza y la gracia de la predicación divina. Ante su vista, toda la secta de los herejes tembló, mientras se estremecía de felicidad toda la Iglesia de los fieles». Dejando a un lado cierto énfasis propio de este tipo de documentos, el texto contiene afirmaciones muy importantes sobre la función de los santos en la vida de la Iglesia. Señalemos en primer lugar que para este papa, que conoció en persona a San Francisco y a Santo Domingo, la principal manifestación de santidad de este último reside en la creación de un movimiento religioso. A sus ojos, la Orden de los Padres Predicadores expresa la caridad misma de Santo Domingo realizada en el espacio y en el tiempo. Así, insiste menos en las virtudes personales de San Benito, San Bernardo o Santo Domingo que en la fecundidad y las repercusiones históricas de su labor.

Esa conciencia del valor eclesial de la santidad existía ya en la Antigüedad cristiana, pero en la perspectiva de esta o aquella iglesia particular, de la que un mártir o un obispo se convertía después de muerto en el acreditado protector. En

el siglo XIII se trata ya de la Iglesia universal gobernada por el vicario de Cristo que, recientemente, se había reservado el derecho de canonización. Para la Iglesia la aparición de nuevos santos en su seno era motivo de gran consuelo, en una época en la que muchos afirmaban que había fracasado en su misión y preferían seguir las enseñanzas de los cátaros o de los predicadores valdenses. Así, el papado se esforzó en difundir por todo Occidente el culto de los nuevos mártires, como Santo Tomás Becket (muerto en 1170), el arzobispo de Canterbury, asesinado en su catedral por los esbirros del rey Enrique II, y el inquisidor dominico San Pedro Mártir, asesinado cerca de Milán en el ejercicio de sus funciones (1252), así como el de San Francisco de Asís (1226), a quien su biógrafo Tommaso de Celano no duda en calificar de «nuevo evangelista». En la vida de este último un gran número de cristianos, tanto clérigos como laicos, vieron de hecho la señal de la llegada de los «nuevos tiempos», expresión que designaba a la vez el presente más actual y el cumplimiento de la historia del mundo. En efecto, a ojos de sus contemporáneos, el *Poverello* de Asís —y por lo demás también Santo Domingo— apareció no como un simple pilar de las instituciones eclesiásticas, sino como un reformador, e incluso como algo más: el renovador de la antigua santidad cristiana que, aliándose con el mensaje evangélico, inauguraba una nueva y definitiva etapa en la historia de la salvación. Algunos, por otra parte, dentro de la orden de los Hermanos Menores, no dudaron en calificar de segundo Cristo *(alter Christus)* a aquel que en el Verna había recibido los estigmas. De un modo más general, los santos son vistos por entonces como individuos cuya aparición —«en el momento oportuno»— resulta providencial para la Iglesia; y no es casual que la iconografía medieval se complaciera pronto en ilus-

trar el tema de la visión del papa Inocencio III, que vio en sueños a un religioso (San Francisco o Santo Domingo, según los casos) en actitud de sostener con sus solas fuerzas la basílica de Letrán amenazada de ruina. La hagiografía no tardó en sentir la repercusión de esta nueva concepción de la santidad, aunque esto sucedió lentamente y con retraso. Ahora, en las corrientes hagiográficas más modernas, se procura ilustrar la idea de que cada santo tiene una misión histórica que consiste en discernir y dominar ciertas exigencias de su época desde el punto de vista de la eternidad y a través de su experiencia de Cristo. Ese es, por ejemplo, el significado último de la pobreza franciscana que, frente al orgullo y la avaricia del mundo nuevo —el de la ciudad y la economía mercantil— reafirma la importancia del don y de la renuncia. En la nueva hagiografía, que se desarrolla a partir del siglo XIII, y cuyo prototipo nos lo ofrecen la *Vita* de la beguina mística María de Oignies (muerta en 1213), obra de Jacques de Vitry, y las primeras biografías de San Francisco, el acento se pone sobre la vida de los siervos de Dios más que sobre sus milagros. La idea de que ellos son seres imitables prevalece a su vez sobre esa admiración teñida de temor que había caracterizado hasta entonces las relaciones entre los fieles y los protectores celestiales a los que imploraban intercesión. Al proponer esos textos a los clérigos y, a través de ellos, a los fieles, los biógrafos procuran darles los medios de acceder a la santidad imitando, en la medida de lo posible, esos modelos. Y, con el mismo espíritu, los más antiguos compañeros de San Francisco, enterados de que los dirigentes de la Orden de los Hermanos Menores querían que se redactase una recopilación de los prodigios atribuidos al fundador después de muerto, escribieron en 1245 al capítulo general de Greccio para oponerse al proyecto, no dudando en afirmar que «los

milagros no hacen la santidad, solo la manifiestan». Notable esfuerzo, aunque en el momento no se sacaron todas sus consecuencias, para hacer que los santos salieran de la esfera mágica y se situasen en el centro de la vida de la Iglesia y de los hombres.

Protectores particulares

Estas ideas estaban lejos de resultar accesibles a todos los fieles. Para la mayoría de ellos, en los últimos siglos de la Edad Media, los santos eran unas figuras familiares a las que se sentían ligados con un vinculo de tipo afectivo, fundado a menudo en la pertenencia real o supuesta a una misma comunidad profesional, étnica o política. En efecto, desde los primeros siglos del cristianismo, la idea de un patronazgo especial ejercido por los siervos de Dios sobre el lugar en el que se encontraban sus reliquias había alcanzado un notable éxito. Muy pronto cada ciudad episcopal, empezando por Roma con Pedro y Pablo, había tenido su *sanctus proprius*, custodio acreditado de sus muros y de sus habitantes. Después de los mártires, los obispos habían asumido muy a menudo esa función: defensor de la ciudad y protector de los pobres, el jefe de la iglesia local se convertía después de muerto y de manera natural en su intercesor privilegiado a través de la mediación de sus reliquias.

A partir del siglo XIII, el deseo de tener un patrono se extendió a las comunidades profanas: la más pequeña ciudad y la más pequeña cofradía quieren tener un santo patrón propio. Este estado de ánimo se manifestó con particular vigor en regiones como la Italia comunal o el sur de Alemania, donde el particularismo local y el patriotismo ciudadano estaban muy desarrollados; pero la reivindicación no fue menos apasionada en los países periféricos de la cristiandad, menos ricos que los demás en materia de santos y reliquias.

Así, el autor de la *Vita* de San Nicolás, obispo de Linkoping, Suecia (muerto en 1391), escribía de manera significativa en 1414: «Aunque no podamos solemnizar la fiesta de todos los santos, justo es que cada región e incluso cada ciudad o parroquia venere con honores particulares a su propio patrón [...]. Francia tributa su culto a Dionisio, Inglaterra a Tomás, Suecia a Sigfrido. Y también nosotros, en nuestra diócesis de Linkoping, debemos venerar a nuestro padre Nicolás y multiplicar los esfuerzos para hacerlo canonizar».

La búsqueda desenfrenada de un patronazgo por parte de individuos y grupos llevó entonces al desarrollo de dos formas particulares de devoción: el culto cívico y el dinástico. El primero se encuentra sobre todo en las regiones donde las ciudades gozaban de una real autonomía política; el segundo en los países de tradición monárquica, donde la cohesión nacional era ya fuerte. El ejemplo de San Sebaldo, patrón de Nuremberg, ilustra bien las formas y la naturaleza de la religión cívica: se trata de un eremita de origen desconocido, que vivió en la región a mediados del siglo XI, en la época de la fundación de la ciudad por obra del emperador Enrique III. Cuando murió, su cuerpo fue depositado en una pequeña capilla de la ciudad, y luego fue trasladado a una iglesia en la que los mercaderes y los artesanos lo veneraban. No recibía por entonces ningún culto: Nuremberg no era una ciudad episcopal y simplemente celebraba las fiestas de la diócesis de Bamberg, a la que pertenecía. Pero en el siglo XIII, como bien ha demostrado A. Borst, Sebaldo salió de la sombra y empezó a convertirse en la encarnación de la libertad y del crecimiento de la ciudad, a la que Federico II reconoció sus privilegios en 1219. Las autoridades municipales hicieron construir en su honor una gran iglesia que fue consagrada en 1273. La fiesta de San Sebaldo, el 19 de agosto, se celebra-

rá ya solemnemente cada año y se beneficiará de una indulgencia a partir de 1256. Pero no nos dejemos engañar: no se trataba de devoción popular, sino de una religiosidad política, ligada al patriciado ciudadano que veía en Sebaldo el defensor de la grandeza y de la independencia de la ciudad. Y esto es, precisamente, lo que ilustran los primeros cantos rítmicos en latín compuestos en su honor, hacia 1280, por clérigos al servicio del municipio: el mayor milagro que se atribuye al hombre de Dios es el desarrollo de Nuremberg que, de pequeño burgo en el momento de su muerte, pasa a convertirse, gracias a él, en una de las ciudades más ricas y poderosas del mundo germánico. Textos posteriores hicieron de Sebaldo un noble que había abandonado familia y castillos para vivir pobre y oculto, y luego el hijo de un rey de Dinamarca, que había ido allí para morir de incógnito. De hecho, solo después de 1350, cuando los artesanos acceden al gobierno, San Sebaldo se hace popular. En efecto, tal y como había ocurrido en Milán en los siglos XI y XII con el culto de San Ambrosio, las clases nuevas, allí donde se enfrentaban a los viejos estratos dirigentes, se ponían de buena gana bajo la enseña del santo patrón local, manifestando así su voluntad de defender los verdaderos intereses de la ciudad y disimulando el carácter nuevo de sus reivindicaciones bajo el manto de una invocación a los intercesores tradicionales. El importante desarrollo que conoció a finales del siglo XIV el culto de San Sebaldo sirvió, pues, para legitimar el designio de las clases en alza de que accediera a los negocios públicos un mayor número de ciudadanos. La iglesia que se le había consagrado fue ampliada y estatuas y vidrieras empezaron a representarlo, cuando hasta entonces no había tenido iconografía. Su *Vita* se tradujo al alemán; el nombre de Sebaldo se hizo muy común en Nuremberg y, finalmente su efigie se

grabó en las monedas de la ciudad a principios del siglo XV. A este culto solo le faltaba el reconocimiento del clero, que, hasta entonces, no lo había visto con buenos ojos, y se negaba, según parece, a conceder al santo un efectivo culto litúrgico. Pero en 1425, el magistrado de Nuremberg obtuvo del papa Martín V la canonización de su héroe, que alcanzó así la plenitud de los honores. Se trata, no obstante, de una conclusión excepcional: los municipios italianos, donde a menudo estos cultos cívicos estaban dirigidos a personajes cercanos en el tiempo, como el del beato Enrique de Bolzano (muerto en 1315), en Treviso, intentaron reiteradamente obtener de la Iglesia romana la canonización de sus nuevos santos patronos. Esta se negó a ello casi siempre, lo que no impidió que fueran públicamente venerados como protectores acreditados; tan convencidos estaban los gobernantes de que, con su intercesión, la prosperidad de la ciudad estaría asegurada y se mantendría la concordia entre los ciudadanos.

Una actitud análoga se encuentra en los países donde prevalecía el culto dinástico, que se tributaba a santos y santas cuyo destino póstumo estaba ligado, de algún modo, al de la familia reinante. En efecto, según se desarrollaba una fuerte conciencia nacional arraigada en el sentimiento monárquico, el patrono de la familia real tendía a convertirse en el de toda la nación. Desde el siglo XIII, San Dionisio, cuyos restos mortales se veneraban en la abadía cercana a París que los Capetos siempre habían protegido, pasa a ser el símbolo de Francia y, extrañamente, San Luis no lo reemplaza. La guerra de los Cien Años, exacerbando la rivalidad entre estados, aceleró el proceso: Inglaterra se reconoció en San Jorge, Borgoña en San Andrés, del mismo modo que Venecia se identi-

ficaba desde hacía tiempo con San Marcos y su león. Se podrían multiplicar los ejemplos: nos limitaremos a citar el de Escandinavia, donde la conciencia nacional noruega se concentró en tomo al culto de San Olaf y donde la monarquía sueca logró que se hiciera popular la figura de San Erik, un soberano del siglo XII asesinado a traición por su rival, pero cuyas virtudes cristianas no eran evidentes, lo que explica la fuerte hostilidad manifestada por Santa Brígida hacia su culto. Así, los santos se convierten por entonces en una especie de divinidades epónimas de la nación.

Se puede valorar de muy distintas maneras la proliferación de cultos cívicos y dinásticos que caracteriza el final de la Edad Media. Un cierto número de buenas almas, ya en esa época, vio en ello el signo de un declinar del universalismo cristiano. Así, el humanista florentino Franco Sacchetti, a finales del siglo XIV, denunció la estrecha patriotería que guiaba en su época la elección de nuevos intercesores, con el temor, según sus palabras, de que todos esos nuevos santos le hicieran perder la fe en los antiguos. Con el mismo espíritu, algunos teólogos ansiosos de reforma, como el alemán Enrique de Langenstein y el francés Jean Gerson, intentaron vanamente que se adoptara, en el Concilio de Constanza (1415), una disciplina restrictiva, mientras que Nicolás de Clemanges redactaba un *Traite contre l'introduction de fétes nouvelles*, cuyo título habla por sí solo. Todos denunciaron la perversión de sus contemporáneos que se apartaban de las grandes figuras del santoral de la Iglesia —evangelistas, apóstoles, mártires de los primeros siglos— para dispersarse entre devociones menores, tributadas a veces a santos dudosos.

Mirando de lejos las cosas, esas críticas, que no estaban privadas de fundamento, deben, sin embargo, matizarse.

Ciertamente, a finales del Medievo, el culto de los santos se había integrado tanto en la vida social que había llegado a ser un elemento esencial de ella, y corría el riesgo de banalizarse. ¿Pero no es precisamente esa inextricable superposición de lo sagrado y lo profano, de lo político y lo religioso, en el marco de la religión cívica y de las cofradías, lo que le ha permitido mantenerse y expandirse durante largos siglos en Italia y en Francia, así como en la Península Ibérica? Mientras, al norte de los Alpes, donde había mantenido en conjunto formas más litúrgicas y tradicionales, la Reforma protestante, allí donde se impuso, no encontró difícil borrar de un plumazo creencias y prácticas en las que la burguesía ciudadana del siglo XVI solo quiso ver supersticiones alimentadas por los clérigos para conservar su autoridad sobre las masas.

Cualquier juicio que se haga, en última instancia, sobre el puesto y las funciones de los santos en la sociedad medieval, no debe olvidar que, según la excelente fórmula utilizada por Robert Hertz a propósito del peregrinaje alpestre de S. Besse, en el Valle de Aosta, a través del culto tributado a los santos se ha expresado a lo largo de los siglos «la fe que este pueblo oscuro tenía en sí mismo y en su ideal, su voluntad de permanecer y de superar los hundimientos pasajeros o la hostilidad de los hombres y de las cosas». Y, si algunos santos medievales siguen siendo venerados en nuestros días, es, sin duda, porque las generaciones posteriores han reconocido que sus predecesores pusieron en esa devoción lo mejor de sí mismos, situando en ella sus sucesivas concepciones de la perfección humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Beissel, St., *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*,

Friburgo de B., 1892.

Bekker-Nielsen, H. (ed. de), *Hagiography and Medieval Literature*, Odense, 1981.

Boesch-Gajano, S., *Agiografia medievale*, Bolonia, 1976.

Boesch-Gajano, S. y Sebastiani, L (ed. de), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila, 1984.

Bosl, K. *Der Adelheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des* VII. *und* VIII. *Jahrhunderts*, en *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, Friburgo, 1965, pp. 167-87.

Boureau, A., *La Légende Dorée. Le système narratif de Jacques de Vorágine († 1298),* París, 1984.

Brown, P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Turín, 1983.

Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982.

Capitani, O. (ed. de), *Temi e problemi nella mística femminile trecentesca*, Todi, 1983.

Cazelles, B., *Le corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Ord, Jehan Paulus et quelques Vies des* XII^e^ *et* XIII^e^ *siècles,* Ginebra, 1982.

Cerulli, E. y Morghen, R. (ed. de), *Agiografia nell'Occidente cristiano, secoli* XIII-XV, Roma, 1981.

Chadwick, N. K., *The Age of the Saints in the Early Celtic Church*, Londres, 1961.

Christian, W. A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981.

Corbet, L., *Les saints ottoniens*, Sigmaringen, 1986.

Dalarun, J., *L'impossible sainteté. La vie retrouvés de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud,* París,

1985.

Dufourcq, A., *La christianisation des joules. Etude sur la fin du paganisme et sur les origines du culte des saints*, París, 1906.

Folz, R., *Les saints rois du Moyen Age en Occident*, Bruselas, 1984.

Gauthier, M. M., *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Friburgo, 1983.

Gelis, J., *De la mort à la vie: les «sanctuaires a répit»*, en «Ethnologie française», II, 1981, pp. 211-24.

Gelis, J. y Redon, O. (ed. de), *Les miracles miroirs du corps*, París, 1983.

Golinelli, P., *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (sec. IX-XII)*, Módena, 1980.

Goodich, M., *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart, 1982.

Graus, F., *Volk, Herrscher und Heiligier im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga, 1965.

Heinzelmann, M., *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, 1979.

Jones, Ch. W., S. *Nicholas of Myra, Bari and Manhattan*, Chicago, 1978.

Kedar, B. Z., *Nortns de saints et mentalité populaire à Gênes au XIV^e siècle*, en «Le Moyen Age», 73, 1967, pp. 431-46.

Kieckefer, R. *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and their Religious Milieu*, Chicago, 1984.

Leonardi, C. y Menesto, E. (ed. de), *Santa Chiara da Montefalco e il suo tempo*, Perugia-Florencia, 1984.

Manselli, R., S. *Francesco d'Assisi*, Roma, 1980.

Orselli, A., *La cittá altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il «campione» pavese,* Roma, 1979.

Passarelli, G. (ed. de), *Il santo patrono nella città medievale: il culto di S. Valentino nella storia di Terni*, Roma, 1982.

Patlagean, E. y Riché, P. (ed. de), *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e^-XII^e^ siècles,* París, 1981.

Peyer, H. C., *Stadt und Stadpatron im mittelalterlichen Italien*, Zurich, 1981.

Philippart, G., *Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977.

Picasso, G. (ed. de), *Una santa tutta Romana. Saggi e ricerche nel VI centenario di Francesco Bussi dei Ponziani (1384-1984),* Monte Oliveto Maggiore, 1984.

Poulain, J. C., *Les saints dans la vie religieuse au Moyen Age*, en *Les religions populaires*, ed. de B. Lacroix y L. Boglioni, Quebec, 1972, pp. 65-74.

Poulain, J. C., *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950),* Quebec, 1975.

Rezeau, P., *Les prières aux saints en Français à la fin du Moyen Age, 2* vols… Ginebra, 1982 y 1983.

Rusconi, R. (ed. de), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, Florencia, 1984.

Saintyves, E., *Essais de mythologie chrétienne: les saints successeurs des dieux*, París, 1907.

Schmitt, J. C. (ed. de), *Les Saints et les Stars: le text hagiographique dans la culture populaire*, París, 1983.

Schmitt, J. C., *La fabrique des saints*, en «Annales E.S.C.», 35, 1984, pp. 286-300.

Siebcrt, H., *Beitrage zur Vorreformatischen Heiligen und Reliquienverehrung*, Friburgo de B., 1907.

Sigal, P. A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e^-XII^e^ siècle)*, París, 1985.

Sorelli, F., *La santità imitabile: «Leggenda di María da Venezia» di Tommaso da Siena*, Venecia, 1984.

Sumption, J., *Pilgrimage. An Image of Medieval Religión*, Londres, 1975.

Vauchez, A., *La sainteté en Occident aux demiers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation*, Roma, 1981. *Religión et société dans l'Occident médiéval*, Turín, 1981. *Santità*, en *Enciclopedia Einaudi*, t. XII, Turín, 1981, pp. 441-53.

Ward, B., *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215*, Filadelfia, 1982.

Weinstein, D. y Bell, R., *Saints and Society, 1000-1700*, Chicago, 1982.

Wilson, St. (ed. de), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, 1983.

Capítulo décimo

EL MARGINADO

Bronislaw Geremek

Leproso y tullido

El hombre marginado no aparece *explicite* en los documentos de la conciencia social medieval. Falta en los escritos que analizan las divisiones sociales del Alto Medievo; no está presente en las obras que ilustran «las clases de este mundo»; está ausente del cuadro tardomedieval de la «danza de la muerte», donde un esqueleto organiza el desfile de los grupos y de las categorías sociales de aquella época. No obstante, el marginado está presente en la vida de las sociedades medievales como resultado de la negación individual o de grupo del orden dominante, de las normas aceptadas de convivencia y de las reglas y leyes vigentes. Se tiene así un mundo social *an sich*, con poca unidad interna, desde luego, pero que percibe como diferente la sociedad. La gama de esta diferenciación es rica, tanto en lo que se refiere a las distintas actividades o categorías, que a falta de otro término podemos llamar profesionales, como en lo referente al grado de separación con respecto a la sociedad constituida. Los marginados nos son presentados por la literatura medieval, así como por el arte de la época; contra ellos se vuelve la literatura religioso-moral y también la legislación estatal, eclesiástica o municipal: ausentes de los archivos de la conciencia social, los marginados están más que presentes en los judiciarios y policíacos.

Durante el milenio medieval cambiaron las estructuras de la organización social, los modelos administrativos, los modos de gobierno; además el ritmo de estos cambios era diferente según las zonas de desarrollo del continente europeo — y junto a estos cambios, asumía nueva forma el fenómeno de la marginación. Renunciando a una presentación detallada de formas concretas asumidas por la marginación social en períodos y áreas diversas de la Europa medieval, trazaremos aquí el cuadro esencial en el que tuvieron lugar los procesos

de enajenación y de exclusión de la sociedad, e intentaremos definir también las variables temporales que determinan la dinámica de los procesos de marginación. De esa manera, saldrá poco a poco a la luz la imagen psicológica y social de los marginados.

Isidoro de Sevilla, en su tratado etimológico, examina el significado de uno de los conceptos claves de la marginación en la Edad Media, el *exsilium*, que hace derivar de «extra solum»: exilio quiere decir vivir fuera del propio suelo, de la propia tierra, fuera de los confines de la patria. Resulta claro que este concepto incluye un elemento que supera, en notable medida, la imaginación geográfica. Este elemento define el horizonte socio-cultural de las personas en una sociedad tradicional. La condición natural es vivir en el territorio de origen, donde las tumbas de los padres constituyen la continuidad, y vivir en el ámbito de una comunidad de allegados, unida por los vínculos de parentesco y por los ambientales. Las sociedades medievales estaban alejadas de la estabilidad espacial. Las grandes oleadas de migración y de colonización de nuevas tierras, que durante cierto tiempo ponen en movimiento a enormes masas de gente, y los procesos de urbanización, con el déficit que acompaña al desarrollo de las ciudades, provocan una continua afluencia de población desde el campo a la ciudad o desde ciudades más pequeñas a ciudades más grandes. En muchos casos, los desplazamientos de un lugar a otro son parte integrante del proceso de socialización o también de *apprentissage* profesional (las peregrinaciones de los caballeros, de los artesanos, de los clérigos, de los monjes...). Pese a esto, en la imaginación social de los hombres de la Edad Media, encuentra una valoración favorable el hecho de vivir en un sitio fijo, el hecho de estar radicado en un mismo lugar mucho tiempo y en una misma comu-

nidad de personas, ya que el sentido del orden y de la seguridad social se funda en vínculos de sangre y de buena vecindad.

La contraposición entre elementos originarios de un lugar y elementos extraños opera, sin embargo, en implicaciones ideológicas muy ambivalentes, por cuanto lo que es extraño, en la doctrina cristiana de los primeros siglos, se valora de modo positivo, pero también negativo. En los *Moralia* de Gregorio Magno, comentario al libro de Job, es considerado distinto solo el ángel extraviado («Quis vero alienus nisi apostata vocatur?»), los extraños aparecen como espíritus malignos. Pero, siempre en el mismo tratado, Gregorio, siguiendo las Sagradas Escrituras, enseña que el cristiano en esta tierra solo es «viator ac peregrinus» en camino hacia su verdadera y celeste patria. En la literatura patrística, este motivo de extrañación del cristiano de la patria terrena se encuentra ampliamente presente y supone por otra parte un estímulo para la práctica de la vida ascética cuyo elemento esencial precisamente es el repudio de la patria. Por lo demás, volvemos a encontrar esa ambivalencia en la valoración de los extraños y de la diferencia en las actitudes y en las costumbres tradicionales, que le aseguran al forastero hospitalidad y ayuda, pero que al mismo tiempo manifiestan un miedo radical ante los extranjeros.

Pese a que el viajero parece realizar plenamente el ideal del cristiano en cuanto «viator» en la vida terrena, en el concepto mismo de viaje hay implícito un elemento de marginación o, por los menos, de riesgo de marginación. El hombre que abandona su propio ambiente natural se expone a los peligros del camino. Se relacionará con desconocidos e irá al encuentro de las insidias de la naturaleza. Yvain, el caballero errante de la obra de Chrétien de Troyes, vaga

Par montaingnes et par valees
Et par forez longues et lees
Par leus estranges et sauvages
Et passa mainz felons passages
Et maint peril et maint destroit

(Yvain, vv. 763-767)

Estas amenazas acompañaban no solo las aventuras de los caballeros, sino también todo viaje que trajera consigo el abandono de la propia tierra, esto es, de un espacio estable y seguro. El hecho de trazar una red de caminos y de asegurar con distintos medios la protección contra eventuales peligros aspiraba a ampliar la protección del espacio organizado y a hacer que se adquiriera familiaridad con los lugares situados fuera de las zonas habitadas. Por los mismos motivos, se construían hospicios de distinto tipo y había posadas y tabernas a lo largo de los caminos. Al mismo tiempo, al organizar un viaje se intentaba asegurar la prolongación de los vínculos sociales, y así, se partía en compañía de parientes, amigos o siervos; los grupos viajaban juntos y se organizaban caravanas de mercaderes. El carácter marginador del viaje, y en especial el de las grandes peregrinaciones, no podía evitarse con tales medios, que más bien determinaban su limitación social, pero solo sufrían ese proceso los que hacían de los continuos desplazamientos su modo de vida, los que rehuían la vida social organizada o los que eran excluidos por la sociedad.

Conviene dedicar ya un poco de atención a este último grupo al delinear los contornos generales del ambiente de la marginación social, pues esas gentes parecen responder del modo más completo al concepto de marginados. Se trata de los desterrados, es decir, de esos a los que una decisión de la comunidad, una disposición de ley o la sentencia de un tribunal, han privado del derecho a permanecer dentro de las

fronteras de un determinado territorio o han puesto *lout court* fuera de la ley. El destierro se presentaba de distintas formas en el derecho romano y se interpretaba también de distinto modo (basta con pensar en la recopilación de pareceres de jurisconsultos que encontramos en los *Digestos* de Justiniano). El ámbito del exilio se definía de varias maneras: podía tratarse de expulsión de un determinado territorio, de confinamiento en un lugar rigurosamente definido o bien de destierro en una isla («insulae vinculum»), Aunque estas dos últimas formas entren en las categorías de «larga duración» de la tradición penitenciaria, la primera (considerada históricamente la más antigua), que contenía la prohibición de residir en una ciudad o en un territorio, tenía consecuencias particulares. La prohibición de «agua y fuego» («interdictio aquae et ignis»), es decir, la pérdida de los beneficios de residencia o de hospitalidad, simbolizados por la posibilidad de apagar la sed y de calentarse, no impedía establecerse en otro lugar y llevar en él una vida normal. En la región afectada por la prohibición, el desterrado estaba expuesto a la amenaza de muerte. La interpretación de esta pena es sin embargo ardua; en ella está contenido el derecho «*sui generis*» a la impunidad a condición de que se deje el lugar, y al mismo tiempo incluye un elemento de exclusión social y de privación para el individuo de todo derecho natural. La ambigüedad de la institución del destierro tomando como base el derecho romano puede ser una prueba de su implicación en una antigua tradición que escapa fácilmente a la investigación histórica: habría que examinar la problemática del tabú en el ámbito de la civilización mediterránea.

En las «leyes bárbaras» y en el derecho consuetudinario de la Alta Edad Media, el destierro aparece rígidamente como exclusión. Este sustituye al sacrificio de la vida, el cual

podría constituir un resarcimiento en la violación de un orden sacro. El destierro es, pues, exclusión del derecho a la paz, significa despojar al hombre de sus derechos naturales, privarlo de su condición propia y verdadera. La *Lex Saltea* (55,2) sentencia que el desterrado «vagus sit». Esto quiere decir que es tratado como un lobo, expulsado de la colectividad humana, y matarlo sería un medio legítimo de defensa. Pero también en este principio de derecho consuetudinario se encuentra la constatación según la cual el hombre, fuera de los vínculos sociales y fuera de la «patria», expuesto a los peligros de un ambiente salvaje y sujeto a las reglas de vida de la clandestinidad y de los lugares deshabitados, se convierte casi en un lobo, en un hombre-lobo: el ogro de las fábulas se corresponde en la vida con el hombre asocial que ha transgredido las normas de la vida social y ha terminado fuera de ella.

Análogamente a la pena del destierro, el derecho canónico aplicaba la pena del interdicto y de la excomunión, por la que individuos y grupos eran excluidos de la Iglesia y de la comunidad cristiana. El marco litúrgico de la excomunión y su estructura verbal dramáticamente estratificada conferían una dimensión terrible a esta sanción eclesiástica. Independientemente del hecho de que la Iglesia recurría a tales medios en situaciones particulares, y más bien para ejercer cierta presión en los momentos en que sus intereses podían estar en peligro, era premisa de una completa marginación la expulsión de la comunidad de los fieles y la prohibición de participar en los sacramentos, la exclusión del espacio consagrado de las iglesias y de los lugares sagrados, así como de todo rito (solo Gregorio IX, en el siglo XIII, formalizó la distinción entre «excommunicatio minor» y «excommunicatio maior», contemplando solo en este segundo caso la total ex-

clusión de la comunidad cristiana). El etnocentrismo cristiano relegaba a los márgenes de las sociedades europeas a las personas de diferente religión, pero estas encontraban apoyo en sus propias comunidades religiosas y en los vínculos étnicos, mientras que la excomunión —al menos en teoría, pues en la práctica sus efectos dependían de la posición social del interesado y eran en proporción fácilmente reversibles— determinaba el aislamiento de la persona, dejándola fuera de las relaciones comunitarias (incluso con los familiares del excomulgado estaban prohibidos los contactos de todo tipo), y privándola de la esperanza de la salvación eterna.

Aquí hablamos del destierro y de la excomunión no en su aspecto institucional, sino en cuanto procesos que ilustran la clásica situación de los marginados. Durante la Edad Media estas dos penas sufrieron una notable evolución, en el curso de la cual pasaron a hacerse convencionales y su primitivo poder de exclusión fue anulado. Habrá que volver sobre este argumento, al tratar de la morfología social de tal fenómeno. Aquí nos interesa la condición del desterrado como hombre que vive de distinta forma a cuantos son admitidos en una sociedad organizada. La exclusión se tenía no como resultado de una pena, sino «via facti», es decir, por la manera de conducir la propia vida con todas las acciones represivas que de ello derivaban. El edicto de Hilperico de 574 definía a los malhechores como personas malvadas, que cometen malas acciones, que no tienen residencia fija, que no poseen nada que se pueda confiscar por sus delitos y que vagan por los bosques. Aquí tiene cierta importancia la falta de bienes, que hay que entender de manera más amplia como falta de determinadas fuentes de ingresos (y precisamente a ello se dirige la atención en las formulaciones de ley de la Baja Edad Media). Los otros dos elementos contemplan sin embargo la

falta de estabilidad. En los capitulares de Carlomagno se encuentra a menudo desconfianza y hostilidad hacia los vagabundos y transeúntes. Hasta los peregrinos entran en este caso, como se puede leer en la *Admonitio generalis in synodo Aquensi a. 789 edita*: es mejor que quien haya cometido alguna grave culpa permanezca en un solo lugar, trabajando, sirviendo y haciendo penitencia, en vez de viajar vestido de penitente afirmando querer borrar de tal manera la propia culpa. La Iglesia, en los siglos siguientes, se esforzará en dar a los peregrinos estructuras organizativas dirigidas a asegurar la «stabilitas in peregrinatione», a hacer por tanto de los peregrinos un elemento del orden estable.

La promoción de la estabilidad era un fenómeno comprensible en un tipo de sociedad cuyas estructuras de base se formaban en las condiciones de grandes migraciones que hacían del nomadismo un estilo de vida ampliamente difundido. Independientemente de los cambios referentes a la movilidad que se producen a lo largo de la Edad Media, asociar la movilidad espacial con el sentido de peligro del orden social sigue siendo un elemento constante. De manera más clara, en cambio, aparece la delimitación social de estas asociaciones negativas que contemplan sobre todo los estratos populares. Aunque no exclusivamente, porque el caballero errante no despierta solo admiración; el vendedor ambulante es considerado un vagabundo, y los monjes transeúntes que siguen normas características del vagabundear, son explícitamente condenados por las reglas monásticas como «gyrovagi».

Está claro que la movilidad espacial en sí misma no equivale a vida social. Se puede considerar como paso de territorios habitados a zonas no frecuentadas o no aptas para el asentamiento humano. Durante los viajes se para en lugares de ese tipo, y en las migraciones o en el curso de las peregri-

naciones es allí donde se vive. En la imaginación medieval, los lugares desiertos y las zonas salvajes cubiertas de bosques desempeñaban un papel bastante notable: suscitaban temor, constituían la negación natural de la vida social. La contraposición estabilidad/movilidad no es además tan rígida, cuando se piensa que existían personas que elegían vivir en esas zonas salvajes, aunque eso no quitaba que su modo de vida fuese considerado asocial. En esos lugares reinaban las fuerzas demoníacas, lo que reforzaba la dureza de la separación; pero sucedía también que ahí se dirigían los que buscaban la salvación eterna huyendo de los hombres. La santidad, pues, se entrecruzaba con el reino del Mal.

El concepto de marginación que deriva de metáforas espaciales, en la Edad Media, se refiere directamente al espacio, percibido en la dicotomía «dentro» y «fuera», centro y periferia, en la que se contiene un juicio de valor: al primer término de esta dicotomía se atribuye todo carácter positivo. Esta imagen de diferenciación espacial se superpone a la organización social separando del «centro», es decir, de la sociedad organizada solidariamente en familias y grupos, a los marginados de todo tipo: excluidos, malhechores, herejes, disidentes. Tal conciencia dicotonómica puede ser empleada a gran escala: el ecúmene, el género humano, el mundo cristiano. Entonces, en la esfera de la «diversidad» estarán los monstruos, los salvajes, los paganos y los infieles. Si bien esta vasta escala está presente en la conciencia medieval y en la literatura de la época, la «diversidad» que podía ser reconducida a las estructuras locales y a la realidad de la vida cotidiana tiene un significado fundamental: la transgresión de las normas jurídicas y éticas, de las costumbres y de los modelos, de los valores fundamentales, llevaba a la marginación social. A veces esta se confundía con la marginación espacial

(el exilio en la ciudad o en el campo, los barrios de mala fama y los guetos en las ciudades), pero es más importante advertir el carácter relativo de este tipo de separación: en el fondo continuaba habiendo contactos entre los grupos y personas que obedecían las normas morales y sociales vigentes y aquellos que, en cambio, las infringían.

En la documentación histórica, los marginados dejan pocas huellas: no establecen relaciones, no heredan, no son héroes de grandes empresas que puedan pasar a la historia. Están presentes sobre todo en los archivos de la represión, por lo tanto en una imagen reflejada donde aparece no solo la justicia de la sociedad organizada, sino también su temor y su odio. Por eso, las informaciones contemplan antes que nada a la sociedad misma y solo en un segundo plano a los que son objeto de represión. Y además esas informaciones se refieren a las normas jurídicas más que a las personas. Para muchos siglos de la Edad Media conviene limitarse a saber lo que el derecho consuetudinario ordenaba castigar y cómo los grupos sociales cumplían tales órdenes. Esto tenía lugar, pues, en el interior de las sociedades locales, cuyas decisiones marginadoras podían tener carácter de estigmatización (con la impresión de una marca), lo que sucedía raramente, o bien directamente, de exclusión, lo que significaba ser expulsado de una comunidad. De esto no quedaban huellas escritas: la costumbre se repetía sin necesidad de dejar documentos. Incluso cuando ya estaban bastante difundidos los procedimientos judiciarios y se empezaban a utilizar los registros, buena parte de las controversias se resolvían por vía extrajudicial, sin actas. A partir del siglo XII nacen en la Europa medieval los archivos de la represión, y hacia la tarda Edad Media se convierten en algo generalizado. Proporcionan un

cuadro general de la delincuencia medieval, así como retratos existenciales de las personas marginadas.

Pero todo esto no da de ninguna manera la impresión de una rígida separación entre buenos comportamientos y comportamientos punibles. Abundan litigios y disputas de distinto género. Las acciones violentas parecen constituir la estructura específica de la vida cotidiana de la época, sobre todo por lo que respecta a las aglomeraciones urbanas. En Amberes, en la segunda mitad del siglo XIV, las causas concernientes a las distintas formas de violencia física triplican a las causas por hurto. En Gante, los registros municipales en el siglo XIV atestiguan la extensión de fenómenos tales como las riñas y las violencias físicas en la vida de la ciudad, sin olvidar que hechos de este tipo se dan en el ambiente de la élite social y parecen pertenecer al modo de vida de las jóvenes generaciones. A principios del siglo XV, en Brescia, casi la mitad de las sentencias dictadas por el *podestà* y por el *giudice dei malefici* se refieren a riñas, heridas e injurias, mientras que los robos apenas alcanzan el dos por ciento de los veredictos. Los archivos judiciales son más avaros en lo que se refiere a la situación en el campo, pero en tal caso, si los historiadores llegan a tener un cuadro de conjunto del fenómeno de la criminalidad rural (Barbara Hanawalt, para la Inglaterra del siglo XIV ha recogido más de veinte mil casos de criminalidad), entonces resulta que las acciones criminales representan un fenómeno interno de la vida social, un género de actividad colateral o también un repudio momentáneo, ocasional, de un modo de vida regular y estable. Si en el caso de los delitos comunes, especialmente robo de alimentos y de pequeñas cosas, está claro el nexo con el movimiento de los precios (durante la carestía del 1315-1317 el número de los crímenes en Inglaterra triplica el de los años preceden-

tes), no se debe afirmar que las acciones criminales caracterizan sobre todo a los ambientes populares. La clientela de los registros judiciales —tanto en el ámbito de los autores como en el de las víctimas— la constituye muy a menudo gente que proviene del clero y de las clases nobles. El historiador inglés R. H. Hilton escribe que a finales del siglo XIII, en los registros judiciales ingleses, los miembros de familias nobles aparecen tan frecuentemente, en relación a su número, que la violación del orden se presenta casi como una actividad fija de esta clase.

No se trata, pues, de desconfianza hacia conceptos cuantitativos globales referidos a una estática documentación histórica, sino de la diversidad esencial del fenómeno de la marginación y de la criminalidad. A la marginación de una persona, de una familia o de un grupo lleva solo ese comportamiento criminal que implica el desclasamiento y la desocialización. La observación de estos procesos exige adentrarse en las biografías individuales, que los archivos criminales proporcionan aunque solo sea escuetamente.

Un registro judiciario de Bedfordshire contiene el caso de un delito cruento que tuvo lugar el 28 de abril de 1272 en Dunton. Habían llegado allí algunos vagabundos —dos hombres y dos mujeres— que habían intentado primeramente vender la piel de un animal y luego, siempre en vano, obtener hospitalidad. Entre los dos vagabundos se inicia una pelea y uno de ellos cae muerto acuchillado. Una de las mujeres se refugia entonces en la iglesia, aprovechando el derecho de asilo, y luego declarará al *coroner* haber cometido muchos robos y que sus compañeros son ladrones como ella. El asesino, condenado a la horca, es definido en el veredicto como «vagabundo y persona que no pertenece a ninguna decuria *(tithing)*».

De la historia anterior de este grupo no sabemos nada más. Se puede solo añadir que provenían de diversas partes de Inglaterra, lo que refuerza la opinión de que se trataba precisamente de vagabundos. Desplazándose de un lugar a otro encuentran de qué vivir robando, pidiendo limosna, cazando si se presenta la ocasión o trabajando esporádicamente. El grupo se forma después de un encuentro por el camino, después de haber comido juntos en la fonda y, a veces, después de organizar juntos un robo. La mayoría de las veces van solos, a veces son un matrimonio. Cónyuges son llamados, en el grupo del que hablamos, el hombre que proviene de Berwick-upon-Tweed y la mujer de Stratford; resulta lícito pensar que esto fuese también resultado de esos viajes. La formulación de la sentencia que caracteriza al vagabundo-asesino como no perteneciente a ninguna decuria *(tithing)* es elocuente, por cuanto revela un hecho de importancia fundamental: una persona que no pertenece al grupo local se sitúa fuera de los vínculos sociales, y esto es lo que se considera como argumento de la sentencia que condena a la horca.

Encontramos el retrato del vagabundo «*sui generis*» en un registro judicial toscano de 1375. Sandro di Vanni, alias Pescione, proveniente de los aledaños de Florencia, es definido como ladrón, falsario, hombre de mala fama, vagabundo sin residencia fija ni en la zona de Florencia ni en otra parte, y condenado, por lo demás, a abandonar Florencia y sus alrededores. La lista de sus delitos es larga y comprende varias decenas de casos. Se trata casi siempre de robos de prendas y de sacos, muchas veces repetidos, recurriendo a menudo al engaño: el ladrón toscano se presenta como gancho o como pordiosero. Estos pequeños robos y estafas requieren un continuo cambio de zona de operaciones, pero Pescione trabaja dentro de una área bastante limitada: no deja Toscana, y

Florencia y Pisa son lugares adonde se dirige para vender las cosas robadas o para pasar el invierno.

Las actas judiciales nos proporcionan, naturalmente, una imagen deformada, por cuanto se refiere, como es obvio, a los hechos delictivos que llevan al encarcelamiento de la persona sospechosa. A veces existen motivos jurídicos para la reconstrucción de la biografía individual. La mujer que en 1272 confesó al *coroner* de Bedfordshire sus robos, lo hizo sabiendo que la ley referente al derecho de asilo daba al malhechor la posibilidad de evitar el juicio, confesando sus crímenes al juez, quien a continuación establecería el puerto por el que tendría que abandonar el Reino (de camino al puerto el desterrado debería llevar en la mano una cruz y no podría modificar su ruta). En las *lettres de rémission* francesas encontramos, habitualmente, no solo la descripción del crimen, por el que fue encarcelado o condenado el beneficiario de la carta, sino también la lista detallada de los delitos cometidos durante toda su vida; en conformidad con la ley del rey, la carta perdía todo su valor si no figuraba en el documento un delito cometido por el beneficiario; a este le interesaba, pues, confesar todos los crímenes que hubiese cometido hasta entonces. Los elementos biográficos que salen de este modo a la luz son escasos: lugar de nacimiento, oficio del padre y propio, cambios de residencia. A veces, en los registros judiciales aparecen malhechores de claro perfil asocial que provienen de ambientes criminales y viven de forma habitual el tipo de vida propio de los delincuentes. La mayoría de las veces, no obstante, la marginación para esta gente parece tener carácter inestable, accidental y casi cercano a la normalidad.

Las personas que encontramos en los archivos criminales son fundamentalmente gente común encuadrada en el mundo del trabajo organizado, en contextos familiares y de bue-

na vecindad, pero que, en cierto momento, de improviso o gradualmente, ha roto con esas estructuras. En 1416 fue procesado en París un clérigo —durante algún tiempo incluso había sido carmelita, aunque después había colgado los hábitos— acusado de robo y homicidio. Los detalles de su vida nos son conocidos solo a través de los argumentos de la controversia entre la jurisdicción eclesiástica y la secular, que se disputaban al acusado. Se trataba de un bastardo, inclinado desde niño al juego de azar, que, después de haber dejado los hábitos carmelitas, se había enrolado en una unidad militar. Había trabajado también como criado en la corte de una dama y, antes de ser arrestado, se había exhibido en la Halles de París en «farsas públicas». Así, al menos, es presentado este malhechor y vagabundo por el procurador del rey, al enumerar los argumentos que reducen el derecho del acusado a gozar de los beneficios del *privilegium fon*. El representante de la jurisdicción eclesiástica afirma que, a causa de su nacimiento ilegítimo, el clérigo había obtenido la dispensa de la Iglesia y que los espectáculos los había hecho por diversión y no para ganar dinero, así: «il n'est buffo ne gouliart ne jongleurou basteleur» —por lo tanto no son de recibo las objeciones que excluyen el derecho de gozar del privilegio clerical. Sin embargo, no se discute el conflicto fundamental del *curriculum vitae* del protagonista del proceso. Era clérigo, soldado, vagabundo, actor. De vez en cuando cometía un robo y había estado en la cárcel al menos cuatro veces. Es lícito suponer que este «hombre de tantos oficios» —precursor medieval del pícaro— había tenido largos períodos de vida ordenada, por lo menos en el sentido de que ganaba para vivir. Entonces, ¿los momentos de violación de la ley eran solo situaciones accidentales que no definían en general un modo de vida? Solo una cosa es cierta: la sociedad organizada, bajo

cuyo apartado policíaco-judicial se encontraba, lo trataba como a un vagabundo, como a un individuo de vida no estable, como a un ser marginado.

En el caso que narramos aquí, se ve bien que incluso un tipo de vida no criminal puede considerarse marginado, por su falta de estabilidad profesional y, además, porque los oficios ejercidos están en los límites de la aceptación social o son señalados como infames. El mismo razonamiento se puede hacer a propósito de un músico parisino que en 1392 acabó en la horca. Al no poder mantenerse con su oficio en París, a causa de su avanzada edad, se dirigió a Normandía, donde llevó vida de vagabundo y cometió pequeños hurtos (robó en las casas de los cacharreros). Causa de marginación es, pues, la vejez, pero también en el modo precedente de vida es posible encontrar las raíces (el viejo ya había sido encarcelado antes por algunos robos). La situación más frecuente en la delincuencia se debe a la presencia de diversos trabajadores que se dedican a las más variadas actividades, fuera, a menudo, del mundo de los gremios. En la manera de vida no estable de esta categoría encontramos, colateralmente o de modo alterno, el trabajo a jornal, el hurto y la mendicidad. Tenemos el caso de un obrero y ayudante de albañil («homme de labour et varlet à maçon»), que trabaja de manera ocasional, unas veces en la ciudad y otras en el campo; su mujer vive en París, donde vende queso. Pues bien, este hombre ha cometido toda una serie de robos, tanto en París como en sus alrededores. En algunas de sus empresas ha tenido un cómplice, de profesión vendedor de carne asada, que en el curso de una expedición militar ha quedado inválido (de ahí su apodo, «au Court-Bras»); a continuación ha trabajado como descargador. Cuando se ha encontrado sin trabajo, ha pedido limosna y, en fin, ha cometido muchos robos —

solo o con cómplices. En 1390 fue encarcelado en París un jornalero que había robado los utensilios que se le habían confiado. Durante el interrogatorio declara haber trabajado muchos años como carretero, llevando vino a Bourges, a Flandes, a Picardía y a Alemania. Torturado, admite haber cometido más robos, y así sube al patíbulo. Los jueces no tienen ninguna duda de que se trata de un vagabundo. Se puede decir que esa es, precisamente, la manera en que se trataba a los jornaleros, casi siempre inmigrantes, gente alejada de los vínculos sociales o familiares y excluida también de los gremios. Aunque solo eran acusados esporádicamente de algún crimen, se les trataba como a sospechosos y se les consideraba una carga para la sociedad. Los pocos que caían en las garras del aparato policíaco-judicial eran severamente castigados, comoquiera que el estilo de vida de este destacado ambiente obrero unía, según se sabe, ganancias honestas y crímenes. Este ambiente, destinado a crecer durante el Bajo Medievo, permanecía en una situación intermedia, en una «zona fronteriza» algo *sui generis* (*liminality*), entre la ciudad y el campo, entre el trabajo y la delincuencia, entre el libre vagabundear y la estabilidad gremial.

Existe también en la Edad Media una categoría de personas que se podrían definir como «delincuentes profesionales», es decir, que basan de modo duradero su existencia en el crimen, sin ejercer ningún tipo de trabajo. Resulta difícil, sin embargo, aislar esta categoría de manera precisa. Entre la delincuencia y el trabajo, a ciertos niveles, desaparecen las fronteras: se trata en cualquier caso de un trabajo de baja cualificación, que no responde a los criterios de la especialización artesanal y que no posee una organización gremial. Sin embargo, aunque pertenecer a una banda criminal organizada puede ser visto como prueba de delincuencia profe-

sional, ese género de vida también puede ser llevado solo durante cierto tiempo. En Amiens, por ejemplo, en 1460, es arrestada una banda de vagabundos, acusada de cometer numerosos robos en las ferias y fiestas, y de poseer además burdeles (solo fueron condenados al destierro, por insuficiencia de pruebas). No sabemos quiénes eran los componentes de la banda; solo se sabe que uno de ellos era un bastardo de veintiséis años proveniente de Lens, Artois; otro, de treinta años, venía de la zona de Grammont, Flandes; un tercero, de treinta y dos años, era barbero, de Lovaina; otro, de la zona de Tournai, excavador («pyonnier, piqueur et manouvrier»), tenía veintiocho años; y otro, de dieciséis años, era «sayeteur» y provenía de Valenciennes. Algunos de ellos son definidos con un oficio, otros no; todos son forasteros o inmigrantes en Amiens.

En la Baja Edad Media, la guerra favorece un proceso de marginación muy importante, al crear posibilidades de existencia fuera del estilo de vida normal de los campesinos y artesanos —primero en unidades regulares y después de manera autónoma. Entre el servicio militar normal y el bandidaje, entre una compañía del ejército y un grupo de bandoleros, no había grandes diferencias. Una *lettre de rémission* del rey (1418) describe el caso de un infeliz, de unos veinte o veintidós años, de profesión ayudante de carretero («varlet charretier»), que, al no encontrar trabajo en su campo, se enroló en el ejército (con los «bourguignons» y contra los «armagnacs»). Un día, de camino entre Provins y Meaux, se encontró, junto con otros soldados, con un monje, que parecía extranjero por su forma de hablar y que les pidió información sobre el camino a tomar, pero los soldados le robaron. Así era ciertamente la vida de los soldados de la época. Otro documento de este tipo nos habla de un herrero de Amiens que,

en 1415, después de haber ejercido su oficio durante años, partió con quince compañeros camino de París para enrolarse como soldado, «tal y como los jóvenes desde hace dos o tres años acostumbran a hacer». En el camino, sin embargo, la banda asaltó a dos comerciantes de ganado. Una simple escaramuza que termina en homicidio, tiene, en 1420, a dos compañeros armados como protagonistas: el primero es hijo bastardo de un noble y barbero de profesión, el otro, por su parte, es un exviñador, pero se hace llamar Acuñador (que pueda ser un apellido, pero que también puede referirse a su actividad de falsario) y lleva vida de bandolero. El motivo del conflicto no es pequeño: ¿cómo es posible que el primero sea realmente un bastardo noble, si trabaja como barbero? Es significativo, sobre todo, el hecho de que la guerra y el oficio que deriva de ella consigan borrar una atribución profesional anterior. Y, finalmente, otro ejemplo. Tres soldados, que habían combatido en diversas regiones de Francia, al volver en 1407 de la expedición de Guyena, se encontraron sin trabajo. Por eso, de común acuerdo, decidieron ponerse a buscar dinero y, como eran «pobres *compaignons* sin bienes», partieron camino de Beauve para robar allí. Está claro que la guerra —y aquí se trata de la guerra de los Cien Años— causaba una general depravación. Había sobre todo procesos de desclasamiento: artesanos y comerciantes, hijos de nobles y jornaleros, vagabundos y clérigos encontraban en la guerra el gusto de la vida fácil y la suspensión de las normas sociales y de los principios de división de los papeles sociales. Aun cuando se presente la posibilidad de estabilidad, las experiencias anteriores y las relaciones estrechadas antes entre la gente llevan inevitablemente a un tipo de vida de marginación. En 1457, en Dijón, se encontraba en la cárcel un guarnicionero «bóurrelier». Había sido soldado en Lombar-

dia, donde su compañía estuvo al servicio del príncipe de Saboya contra Francesco Sforza. Al volver a Dijón obtuvo el puesto de guardia municipal. Pero esto solo encubría su actividad criminal. En Lombardía había conocido a un soldado gascón que tenía ya experiencia como falsario, bandido y ladrón. El gascón introdujo a nuestro borgoñón en el ambiente de la delincuencia haciéndolo entrar en la gran banda de los Coquillard (según los informes de la policía, esta banda operaba en distintas regiones de Francia y estaba formada por unas sesenta personas) —durante el registro de la casa de este artesano y guardia municipal se encontraron dos florines falsos y cinco ganzúas *(crochets)*, que pueden considerarse pruebas seguras de delincuencia profesional en esa época.

En 1391, en Florencia, fue condenado a la horca un vecino de la parroquia de Santa Maria Maggiore, por ladrón, asesino y traidor. El veredicto enumera toda una serie de delitos cometidos en Florencia y en sus alrededores. Actuaba generalmente con la ayuda de un cómplice o de un encubridor, y además no se trataba de simples robos, sino de asaltos a mano armada, de agresiones violentas, de bandidaje, de raptos y extorsión. Con motivo de uno de sus asaltos, cometido esta vez en Siena, nos enteramos de que este hombre —como sus cómplices— está en una compañía militar. Se puede, pues, afirmar que el fenómeno del «gansterismo caballeresco», según la definición de M. M. Postan, tuvo su continuación en el gansterismo militar.

La guerra era, por lo tanto, un vehículo de marginación, era un particular «rito de paso», y aumentaba el número de marginados. Sin embargo, tenía también efectos contrarios. Se puede decir que la guerra procuraba cierta estabilización social a los marginados, porque todos los vagabundos, todos los que generalmente eran considerados como un peso para

la sociedad, una vez que se hacían soldados, encontraban un puesto en la organización social. Pero este proceso, por así decir, de «desmarginación» duraba poco, y de hecho, pasada la guerra, esa gente se volvía aún más peligrosa para el orden social. Los grupos de bandidos en Francia o en los países alemanes en el siglo XV no solo eran una consecuencia de la guerra, sino también su continuación, eso sí, ahora a título privado.

El fenómeno de la profesionalización del oficio de ladrón demuestra sobre todo la consolidación de la marginación. En el libro de las sentencias criminales de la ciudad de Wroclaw, en Silesia, del siglo XV, aparecen generalmente ladrones que emplean ganzúas y otros instrumentos: taladros y cuchillos para abrir puertas y cajas, ganchos y garfios. En 1469, un malhechor confiesa pertenecer a una gran banda de ladrones, de la que cuatro componentes han acabado en la horca en Poznan y tres en Lublin. La banda trabajaba, pues, en una enorme zona, ya que las dos ciudades distan entre sí varios centenares de kilómetros, y Poznan quedaba, con Silesia, fuera de las fronteras del Reino de Polonia. No obstante, resulta más habitual que los delincuentes profesionales actúen individualmente o con un «socio» y no dentro de las grandes bandas. En el libro de Wroclaw se habla de un ladrón, Marcinko de Opole, especializado en desvalijar iglesias. En una sola noche comete sus fechorías en cuatro iglesias rurales, con la ayuda de algunos conocedores de esos pueblos; pero en la cuarta localidad es capturado por los vecinos «miraculose sanctis cooperatibus detentus et captus fuit non potens sacras res deportare». Condenado a muerte, será quemado como sacrílego en 1454.

En las actas del *podestà* de Florencia encontramos la descripción detallada de la carrera de un delincuente polaco, al

que se puede calificar de profesional. Cierto Bartolomé de Giovanni, alias Griffone, es un conocido bandido de clase baja y de mala fama. En 1441 se encuentra en Venecia junto a dos compañeros venidos de Polonia, entre los tres despojan a un sacerdote griego (al que le sacan doce florines), y Bartolomé va a parar a la cárcel veneciana; sin embargo, conseguirá huir impunemente con otros prisioneros. En agosto de 1444, está en Roma junto a otros dos ladrones polacos y esta vez la víctima es un canónigo de San Giovanni in Laterano (cuatro florines). En el mismo mes, roban a un canónigo de Santa María Maggiore un cáliz de plata valorado en dieciocho florines. En octubre del mismo año, se encuentra en Florencia, esta vez asociado con un húngaro y un polaco, y allí roban a un tabernero. Poco después, junto a este último compañero polaco, se dirige a Bolonia, donde roba tres ducados; luego se une a otro húngaro y juntos parten hacia Florencia. De camino, roban a un campesino que duerme con ellos en una posada. Ya en Florencia, el ladrón polaco vive en la casa alquilada por el socio húngaro. Un día roba a un alemán que vive en Florencia una carta de Francesco Sforza; tomando esta como modelo hace una copia para su uso personal, sabiendo que así podrá andar tranquilamente por todo el mundo y cometer robos con facilidad. Con orina de caballo consigue separar el sello de los Sforza de la carta original, y con cera caliente lo fija en el documento falso. A continuación, se trasladará con su compañero húngaro a Siena, zona de paso de peregrinos que van a Roma. Finalmente, de nuevo en Florencia, es capturado, condenado y ahorcado.

No se sabe por qué caminos llegó este polaco al mundo de la delincuencia. Los contactos con otros polacos, húngaros e italianos muestran que estaba familiarizado con el ambiente criminal italiano, que conocía a los compradores de objetos

robados y que sabía dónde y a quién se podía robar. Resulta lícito pensar que la actividad de delincuente del vagabundo polaco era de algún modo producto colateral de las peregrinaciones y de las migraciones por motivos laborales.

En las actas judiciales, los malhechores y vagabundos son definidos a menudo con la fórmula «persona de mala fama» o también «marcado por la infamia». La mala fama era resultado de la difusión de las noticias sobre los actos criminales de estas personas, y al mismo tiempo argumento esencial del procedimiento judicial, por cuanto demostraba que no se trataba de acciones esporádicas contra la ley, sino de un tipo de vida contrario a las normas de la convivencia social. El concepto de infamia en la Edad Media servía también en otro contexto y estaba ligado al desempeño de algunas actividades que, por la ley o por la conciencia social, se consideraban «deshonestas» o «indignas»; de infames eran tachados todos los que ejercían esas actividades y, en algunos casos, incluso sus descendientes. La infamia es en este caso un mecanismo de exclusión de la sociedad muy afín a la situación de las sociedades divididas en castas: los parias en la India, los «eta» en Japón, o es, por lo menos, tendencia análoga en un tipo de civilización.

En el discurso ideológico medieval, el problema de la valoración de las distintas actividades está presente a través de la exaltación de tres órdenes, es decir, de la «división del trabajo» entre los que rezan, los que combaten y los que trabajan la tierra, a través de la celebración didáctica del valor del trabajo en el campo, pero también a través de la condena de ciertos oficios. Tertuliano, por ejemplo, demuestra que desde el punto de vista moral son sospechosos o, sin más, inaceptables para la cultura cristiana oficios como el de los artistas que realizan imágenes divinas y el de los astrólogos, ense-

ñantes y mercaderes; a este último grupo, que considera culpable de la difusión de la riqueza, pertenecen también los oficios de lujo. En las obras de los Padres de la Iglesia y en los escritos teológicos cambia la serie de las categorías profesionales sujetas a condena moral: a la cabeza se encuentra ahora la condena de la usura, de la prostitución y del arte del espectáculo. Es de destacar sobre todo el hecho de que, aparte de la valoración moral de las distintas ocupaciones, aparecía también la noción de indignidad de algunos oficios, motivo de una amplia exclusión en la sociedad cristiana. De ello se hablaba también en el derecho canónico y era evidente en las costumbres municipales.

Con los términos de «mercimonia inhonesta» o también de «villa officia», se definía en el derecho canónico cierto número de profesiones consideradas inconciliables con la pertenencia a un círculo y cuyo ejercicio privaba *via facti* de la posibilidad de gozar del privilegio del clericato, lo que no solo afectaba a los sacerdotes, sino también a un gran número de personas que, al terminar la escuela, obtenían las órdenes menores y podían casarse sin perder por ello los derechos de los clérigos. La lista de los oficios prohibidos se presenta de distintas maneras y de las grandes recopilaciones de derecho canónico a los estatutos sinodales experimenta una reducción gradual. Esa lista incluye a juglares e histriones, las actividades ligadas a la prostitución, los oficios que tienen que ver con la sangre, la carroña y la suciedad, y, en fin, a los usureros o incluso —en los primeros documentos— a quienes se dedican al comercio. Entre los que por su oficio se pueden considerar «personnes diffamez», los estatutos sinodales y los artículos del derecho consuetudinario mencionan a menudo a los posaderos, brujos y magos de distinto tipo («enchanteur», «sorcier»), y a quienes se encargaban de la

higiene urbana (es decir, los que limpiaban las letrinas), etc. La infamia que recaía sobre esos oficios no solo impedía el acceso a la carrera eclesiástica, sino que, en algunas ciudades, privaba también del derecho a desempeñar cargos civiles.

En los estatutos artesanos de las ciudades alemanas se repite frecuentemente el concepto de oficio indigno que recae sobre los descendientes. El «buen nacimiento», requerido por los estatutos al definir las condiciones para obtener los derechos gremiales, implica la exclusión no solo de los hijos ilegítimos o de los padres esclavos, sino también de la prole de los que pertenecen a ciertas categorías profesionales. La larga lista incluye entre otros los oficios de verdugo, esbirro, ayudante de verdugo y de algunos funcionarios de policía urbana; sepulturero, carnicero; vigilante de baños públicos; barbero; prostituta y rufián; músico, acróbata y bufón; tejedor de tela; batanero; pastor (en el folklore alemán, el dicho «Shäfer und schinder, Geschwisterkinder» —pastor y esbirro, como dos primos, es una prueba elocuente de la persistencia de la infamia que pesa sobre el oficio de pastor). La exclusión de los «oficios indignos» es un fenómeno de larga duración que sobrevive a la Edad Media; en los siglos XVII y XVIII la legislación de los estados alemanes tenía que ocuparse aún de la cuestión, y los estudios etnográficos han demostrado que el problema no ha terminado del todo ni siquiera hoy.

Entre las normas —tanto del derecho canónico como del derecho municipal y de los usos jurídicos de los oficios y de las profesiones— y la realidad social existía cierta discrepancia, y algunos de esos oficios considerados deshonrosos obtenían con el tiempo un digno y pleno estatus. El campo de acción de esas normas, tanto en el tiempo como en el espacio, ha sido poco estudiado. En cualquier caso, la importan-

cia del fenómeno está fuera de toda duda, y el hecho de estar documentado por el derecho canónico nos habla de su peso en una época en que la Iglesia modelaba las principales estructuras ideológicas y los comportamientos sociales. En las normas medievales referidas a las actividades indignas influyen indudablemente las prescripciones del derecho romano concernientes a la infamia, así como las del derecho germánico acerca de las personas privadas de derechos. Está claro que aquí nos encontramos frente a tradiciones fuertemente arraigadas concernientes a la violación de tabúes, así como ante actitudes culturales hacia ciertas ocupaciones profesionales valoradas según el criterio de «lo que es puro» y de «lo que es inmundo». Estas tradiciones y actitudes condujeron a la marginación de personas a causa del oficio que ejercían. De algunas de estas ocupaciones hablaremos más ampliamente.

Entre las categorías afectadas, como ya se dijo antes, merece especial atención la de los profesionales del espectáculo. Se habla ya de ella en el derecho romano, que considera privados de dignidad a todos los que pisan el escenario por dinero; lo mismo ocurre en el derecho germánico, que trata a los «Spielleute» y a sus ayudantes como *unrecht* de profesión, análogamente a los *unrecht* de nacimiento. En la tradición de los primeros cristianos, los «histriones» son tratados igual que las prostitutas, y San Agustín les prohíbe incluso que comulguen. Los actores y los músicos son considerados portadores del mal y aliados del diablo. Los sínodos y los concilios se pronuncian al respecto con clara hostilidad. Con el paso de los siglos, cambian los términos en que son definidas las actividades artísticas, pero permanece la condena, tanto en las actas jurídicas como en los tratados teológicos o en la oratoria sacra. Los juglares y los histriones son coloca-

dos en las ínfimas categorías sociales, junto a los mendigos, los vagabundos y los lisiados. Sin embargo, en el contexto ideológico medieval del siglo XIII tiene lugar la lenta valoración moral del arte de los juglares.

Santo Tomás de Aquino está convencido de que son dignos de condena tanto los acróbatas como los que cuentan historias y los actores, y junto a ellos también los que tocan instrumentos varios. De esta última categoría, el Aquinate excluye, sin embargo, a los «ioculatores» que cuentan las vidas de los santos y las gestas de los príncipes con acompañamiento de instrumentos musicales —estos podrán salvar su alma. San Francisco de Asís fue más lejos y se definió como «juglar de Dios» («ioculatore Dei»). La condena de este oficio, sea como fuere, durará todavía. En los países ortodoxos a la condena moral le sigue incluso la represión directa de los juglares llamados *skomoróch*. El clima de ambigüedad moral que rodea la profesión del actor y de la actriz en la sociedades modernas deriva sin duda de esa larga tradición de condena.

¿Pero es cierto que en la Edad Media los juglares y los músicos ambulantes eran gente al margen de la sociedad? Dependía de su modo de vida real. En las estructuras de la vida municipal había gremios organizados de músicos ambulantes que trabajaban durante las fiestas ciudadanas y en las bodas. En las cortes, donde la jornada transcurría según un particular ritmo, la presencia de estos profesionales del entretenimiento tenía carácter permanente y, a menudo, incluso estable. No obstante, seguía habiendo grupos de juglares que por su estilo nómada de vida eran identificados con los vagabundos. En las biografías criminales anteriormente citadas aparece a menudo este tipo de ocupación junto a las típicas de los vagabundos. La desconfianza ideológica de la Igle-

sia hacia una profesión que perjudicaba su monopolio cultural así como toda una tradición infamatoria que pesaba sobre ese oficio encontraban entonces su justificación en el estilo de vida no estable y por lo tanto asocial de esta categoría profesional, que no ocupaba ningún puesto en las estructuras organizadas de la sociedad, en la distribución de los papeles sociales y en la división del trabajo.

Juan de Salzburgo sostiene que los juglares y las prostitutas deben considerarse en conjunto como monstruos con cuerpo humano y por ello hay que exterminarlos. Uno de los argumentos de condena y exclusión de los juglares era su relación con la prostitución y la vida licenciosa en general. Mucho más evidente era la condena de la prostitución. Pero también en este caso la escolástica revisa de algún modo sus posiciones, reconociéndole cierta utilidad al comercio carnal. Esto no quiere decir que pierda su carácter infamante, sino solo que se ponen bases para su integración en la vida organizada, y más concretamente en la vida urbana.

El fenómeno de la prostitución en la Edad Media se presenta de distintas formas y no se circunscribe solo al ámbito de la ciudad. Los archivos judiciales demuestran su amplia difusión en el campo. Las prostitutas están presentes en los lugares de encuentro de las poblaciones rurales, en los mercados y ferias, en los molinos y en las tabernas; las prostitutas van de una aldea a otra, acompañan a los grupos de segadores, de obreros y de mercaderes. En las ciudades las rameras tienen su sitio, el amor venal es uno de los productos ofrecidos en el mercado ciudadano. Las autoridades municipales permitían la apertura de burdeles; algunas ciudades organizaban el «prostibulum publicum» con fondos municipales y a continuación se adjudicaba. También los baños públicos funcionaban como burdeles. En algunas ciudades exis-

tían zonas de prostitución («la rué aus putains» de las ciudades francesas).

La condena moral y religiosa que recaía sobre las meretrices y, como consecuencia de ello, su exclusión social eran hechos que se dan por descontado. Pero también en este caso el modo de vida particular era de esencial importancia. El ambiente de las prostitutas presenta una notable heterogeneidad de categorías y de situaciones materiales. Algunas cortesanas venecianas o florentinas llevaban una vida de lujo, adquirían celebridad, desempeñaban un papel importante en el desarrollo de la cultura y aspiraban sin rodeos al prestigio social, cosa que, ciertamente, no podían ni soñar las rameras de los prostíbulos urbanos. Estas últimas, en cualquier caso, gozaban también de cierto tipo de estabilidad, mientras que buena parte de la profesión estaba compuesta por prostitutas ambulantes a merced de intermediarias y rufianes; a menudo, sin embargo, se trataba de un trabajo suplementario para jornaleras y, en general, para mujeres plebeyas. Están ligadas a los vagabundos y delincuentes por un destino afín, por análogo régimen de vida y, también, por las relaciones personales.

Pese a las distintas formas de estabilidad, las prostitutas contrastan radicalmente con el orden social, por cuanto permanecen fuera del ámbito familiar, al no tener derecho a una familia propia. Cuando en la literatura medieval aparece una situación de intervención milagrosa en favor de una prostituta, este *happy end* puede ser solo la subida al cielo de la pecadora arrepentida o bien su ingreso en un monasterio. En una historia francesa del siglo XII, la prostituta Richent decide tener un hijo, pero solo para obtener mayores ganancias. Nacido el niño, participa en los ritos religiosos habituales, hace la ofrenda al sacerdote, el hijo tiene sus padrinos, y al bautis-

mo asisten representantes de su profesión. Richent atribuye a unos ingenuos la paternidad de su hijo. Cuando se hizo mayor, el hijo se dedicó a ejercer el oficio de protector de prostitutas, aprovechando la experiencia materna. La madre, por su parte, había procurado introducirlo en su ambiente, tratándolo, eso sí, como a un extraño que solo buscase competir con ella en materia de astucia. Los vínculos conyugales en el mundo de la prostitución (mediante «la promesa de amor») son más bien el reflejo negativo de la relación matrimonial y deben consagrar el vínculo en la profesión, la relación de la prostituta con el protector. Cuando se encuentran una pareja o una familia en esta profesión, se trata la mayoría de las veces del resultado de un proceso de desclasamiento que ha conducido a la prostitución como subsidiaria o estable fuente de ingresos.

La vigilancia de las prostitutas era ejercida a veces por el «roi de ribauds», por el «gobernador de los rufianes», «podestas meretricium», por el «roi des filies amoureuses» —funcionarios cuya autoridad fuera del ambiente de la prostitución era despreciable. Los arrendatarios de los prostíbulos, que solían ser empleados del municipio o bien verdugos —por consiguiente también ellos ejercían «oficios innobles»— no gozaban de ningún prestigio, pero eran tolerados tanto por la Iglesia como por la ley. En cambio, para todos aquellos que organizaban la prostitución fuera de las casas de tolerancia, la condena de la opinión pública y del aparato represivo judicial y policíaco era unívoca. El oficio de rufián y protector, ejercido la mayoría de las veces junto a otras actividades ligadas a la delincuencia, se consideraba como prueba evidente de una vida asocial.

Un análisis detallado de las actividades profesionales que llevan a la exclusión permite descubrir diversos elementos

de la violación del tabú. La marginación en ese caso dependía, sin embargo, de las condiciones económicas y del tipo de vida de esas categorías. Aquellos que realizaban operaciones de crédito, incluso cuando su actividad profesional se reducía a auténtica usura y merecían por tanto la condena moral, no se convertían en marginados —con independencia de la evolución de la doctrina de la Iglesia que, mediante la idea de la restitución y la perspectiva del purgatorio, les daba la esperanza de salvar el alma y también un puesto en la sociedad cristiana. La marginación dependía ante todo de la situación social. En el caso de los pastores nos encontramos frente a un trabajo circunscrito al ámbito agrario, que el Medievo normalmente valoraba como positivo, y se trataba además de una de las actividades rurales periódicas universalmente ejercidas. Sin embargo, existía una gran desconfianza hacia el mundo de los pastores. El motivo de ello es que el pastoreo requería un tipo de vida migratorio, y por lo tanto alejamiento de la residencia fija y largos períodos de soledad. Así tenemos dos elementos marginadores: la migración y la soledad. Además, el pastor ejercía también como carnicero —así pues, tenía contacto con la sangre—, como veterinario e incluso como médico del pueblo: todo ello no dejaba de suscitar por entonces miedo y sospecha. El hecho de vivir mucho tiempo junto a los animales, lejos de casa y de la colectividad, significaba echarse encima varias sospechas (entre otras las de bestialidad y sodomía). En Alemania el oficio de pastor se consideraba despreciable, y por este motivo era fácil encontrar entre quienes lo ejercían personas deficientes. No se sabe, por lo demás, si esa actitud negativa, extensamente documentada en el área germánica, estaba difundida por toda la Europa medieval.

En la condena, en la infamia y en la marginación de algunos oficios, no se puede prescindir de aquellos problemas propios del cuerpo. Estos determinan los efectos marginadores de la enfermedad y la condición social de los enfermos. La caridad con los enfermos no era mayor que el miedo al contagio y la aversión y el desprecio hacia los tullidos.

Hablando de contagio, un ejemplo clásico lo tenemos en los leprosos. La Iglesia y las instituciones públicas actuaban de común acuerdo a fin de separar totalmente a los leprosos del resto de la sociedad. Esta especie de muerte civil de la persona afectada por la terrible enfermedad conllevaba una espectacular ceremonia, casi un funeral, el acompañamiento a la leprosería situada fuera de la población. En los *Congés d'Arras*, dos trovadores leprosos describen el momento del adiós a los amigos antes de dirigirse a la leprosería. La gangrena del alma pecadora pasa al cuerpo, y ello proporciona la esperanza de la salvación eterna; pero en este mundo obliga a vivir lejos de la gente sana y, por tanto, de la sociedad. Sin embargo, los leprosos gozan del auxilio de la sociedad: las leproserías están provistas de tal riqueza que pueden despertar el apetito de los príncipes; además, las colectas aseguran ofrendas permanentes a los leprosos. Las leproserías, no obstante, deben estar fuera de los centros habitados, los leprosos no deben tocar nada de lo que tocan las personas sanas; su paso debe ser anunciado por el sonido de una carraca, como si no fuese suficiente su horrible aspecto. La opinión pública los mira con temor, y quizá también con odio; a los leprosos se les atribuye desenfreno sexual (como en la historia de Tristán e Isolda), y son sospechosos de tramar criminales planes contra la sociedad de los sanos. Esta actitud se mantiene también con los hijos de los leprosos, obligados a vivir en guetos y forzados a ejercer solo los oficios

considerados deshonrosos o inmundos. La marginación de los leprosos en la sociedad medieval es un hecho tan evidente que en lengua alemana son definidos con el vocablo «Aussátzige» *(die üszetzigen)*, es decir, excluidos. Y estaban excluidos para siempre. Cuando Hartmann von Aue en *Der arme Heinrich* nos presenta primero el desclasamiento del protagonista a causa del castigo divino —lo que se consideraba por entonces la lepra y luego la milagrosa curación con el consiguiente retomo a la sociedad—, nos habla de un caso más bien insólito. En la realidad de la vida esto no sucedía. Excluidos y apartados, los leprosos permanecían no obstante en la escena de la vida social, cada aparición suya entre la gente, tanto en la ciudad como en el campo, actualizaba su condición de diferentes.

Está claro que la lepra era una enfermedad especial, pero en la Edad Media, respecto a los enfermos en general, encontramos cierta ambivalencia de actitudes, una mezcla de compasión y de marginación. Esto dependía de las condiciones sociales del enfermo; si era de familia rica permanecía con ella y podía contar con asistencia. Incluso en el caso de tener lepra, la persona pudiente podía evitar la exclusión social. En cambio, entre las clases inferiores, que basaban su supervivencia en el trabajo físico, la enfermedad ocasionaba la marginación. Los enfermos, entonces, se convertían en objeto de caridad: eran mendigos, tenían que vivir de la limosna y buscarse un techo en los asilos. A los lisiados y a los enfermos que no podían trabajar, la doctrina cristiana les concedía el derecho a vivir de las limosnas. Remontándose a San Agustín fue ampliada —como hizo en el siglo XIII Guillaume de Saint-Amour— la noción de debilidad que autorizaba a socorrer incluso a quienes por educación y por antigua condición social no estaban acostumbrados a ejercer un trabajo fí-

sico y habían caído en la miseria. Si estos «pauperes *verecunda*» gozan aún de cierta consideración social, todos los demás deben reclamar públicamente su derecho a ser ayudados con la manifestación de su enfermedad, debilidad o miseria. La enfermedad tiene un efecto socialmente degradante, por lo menos en el sentido de que produce una identificación de la enfermedad con la miseria.

Si hay que reconocer que el proceso de la marginación se fundamenta en la exclusión de los vínculos sociales o bien en su espontáneo abandono, en la pérdida de sitio en la división del trabajo o en la distribución de los papeles sociales, entonces se hace difícil considerar a los mendigos personas marginadas. Eran necesarios por cuanto ofrecían la posibilidad de testimoniar la caridad; estaban, pues, organizados y estabilizados, vivían en el respeto a las normas de la convivencia social. La ambivalencia de actitud hacia los mendigos y la pobreza en general —entre la condena de un modo de vida y el elogio de las virtudes de la renuncia— se puede rastrear ya en los escritos de los Padres de la Iglesia, pero en la sociedad medieval prevalece la aceptación del papel funcional de los mendigos cuando no comprometen ni el *ethos* del trabajo ni el equilibrio en el mercado de trabajo. Las violentas crisis sociales, que determinaban un empobrecimiento esporádico o estable, llevaban a un cambio en las relaciones con los mendigos —el cambio que se produce en la doctrina acerca de la pobreza en el siglo XIII explica precisamente esa situación que es causa de la difusión de actitudes represivas y marginadoras respecto a los mendigos.

No obstante, en la condición misma de los mendigos, había algunos mecanismos degradantes. Se trataba en el fondo de un oficio cuyas técnicas debían despertar la piedad de la gente: aparte de exhibir defectos físicos reales, se recurría a

medios fraudulentos para simular defectos o enfermedades. Algunos relatos de la literatura árabe de la Alta Edad Media nos muestran al respecto un cuadro muy similar al que se traza, en el siglo XV, en las baladas francesas de Eustache Deschamps, en el *Speculum cerretanorum* italiano o en el *Líber vagatorum* alemán. En lo que se refiere a la estabilización de los mendigos, esta afecta solo a una parte de ese ambiente; de hecho, la vida nómada proporciona mayores beneficios. En la vida errante, se mezclan oficios y profesiones: el vagabundo puede trabajar, puede mendigar, puede robar. Esta confusión de actividades significa en la Edad Media marginación.

Dentro del panorama de la marginación hay que citar aún a esos grupos que permanecen fuera de la sociedad organizada por motivos socioculturales. Es difícil, por lo demás, en los procesos de marginación distinguir los criterios culturales de los demás criterios —en lo que se refiere a los oficios deshonrosos o incluso a la marginación de los leprosos, era muy evidente la acción del elemento cultural. Utilizamos, por lo demás, esta noción *sensu largo*, entendiendo con ello también el factor religioso e ideológico. Los excluidos de la comunidad cristiana, y por lo tanto de las estructuras fundamentales de la Europa medieval, eran los herejes y los infieles, es decir, la gente de diferente fe y los paganos. El simple hecho de no aceptar las verdades de la ortodoxia cristiana era razón suficiente del sentimiento de «diversidad» y de exclusión. En los juicios estereotipados que se refieren a estos grupos se añadían otros elementos que subrayaban la diversidad: a los sarracenos la *Chanson de Roland* les reprocha que han faltado a la obligación de respeto que tenían como vasallos; a los herejes las relaciones de la Inquisición y los escritos polémicos les imputan la no observancia de las normas

sexuales vigentes, así como el rechazo de la autoridad y de las obligaciones sociales; los judíos eran acusados de procurar el exterminio de los cristianos, de difundir las epidemias y de practicar la usura. Al no tener sitio en la religión y en la cultura dominantes, estos grupos se consideraban peligrosos para las mismas bases del orden social; por otra parte, ellos —más que cualquier otra categoría marginada— eran muy conscientes de su propia diferencia.

Al tratar de los marginados hemos utilizado diferentes criterios de distinción, intentando ilustrar los procesos sociales y culturales que determinaban la separación de individuos y grupos de la sociedad. Hemos hablado también de los fenómenos de marginación voluntaria, resultado del rechazo radical del sistema dominante o bien de la búsqueda de una perfección espiritual o del encuentro de estas dos motivaciones. Está claro que, más allá de estos procesos sociales objetivados, hay que distinguir unos procesos socio-psicológicos: por parte de los marginados, el comienzo de lo diferente de su situación, por parte de la sociedad, la interiorización de las normas colectivas y de los principios del orden social a través de la condena de quienes no se adaptan a ellos. Por un lado, pues, se es más bien consciente del propio destino individual, más raramente de grupo, por otro, en cambio, existe el sentimiento de la comunidad en relación precisamente con los que son distintos.

En la cultura medieval la condición social está determinada —es este uno de los aspectos de la semioticidad de esa cultura. Y esto sirve también para los marginados. Algunas categorías se distinguían claramente: el distinto color de piel o la diferencia de lengua distinguían a las minorías étnicas; cierto tipo de trabajo podía tener el mismo valor que las señales exteriores de una enfermedad o de una tara manifiesta.

La indumentaria es la forma más frecuente de «distinción». En sustancia, no se distinguen por la vestimenta los vagabundos y los malhechores de cuantos pertenecen a los estratos sociales bajos, pero se puede suponer que los harapos y el bastón —imagen clásica de las estampas de siglos posteriores— definían a la persona. La oreja mutilada era el signo para reconocer a un ladrón. En el caso de los mendigos, los harapos y el cuerpo desnudo —medios eficaces para recibir las limosnas— eran signos evidentes. Los judíos se reconocían por las vestiduras: en las regiones alemanas era característico el gorro de punta, pero el IV Concilio de Letrán, en 1215, introduce también un distintivo que, difundido por los países cristianos, se convierte en un sello de infamia para los judíos. Las prostitutas en muchos países deben atenerse rigurosamente a las normas que se refieren a su manera de vestir; pero también en su caso será obligatorio llevar signos de reconocimiento. En cuanto a los herejes, su señal de penitencia podía ser una cruz delante y detrás del vestido, y la sentencia que condenaba a un hereje contemplaba, entre otras cosas, el que fuera expuesto en público con los distintivos infamantes, por ejemplo, una mitra en la cabeza, la letra «H», etc.

Los signos objetivados de la condición de los marginados son, pues, instrumentos de infamia, de exclusión o de represión, más que fenómenos naturales. Del grado de consciencia de los marginados no sabemos nada o casi nada. Solo podemos decir algo a través de ciertas expresiones que encontramos en las actas de las declaraciones o a través del contexto literario: la producción goliárdica, Rutebeuf, Villon.

En la vida social, la infamia de los grupos marginados era actualidad y explotada de modo instrumental. La obligación que tenían los judíos de participar en las *entrées royales* ad-

quiría un carácter degradante y, a la vista de testimonios posteriores (en Cracovia estos hechos se registran en el siglo XVII), la tradición continuará de manera represiva y segregacionista con las procesiones del Corpus.

El análisis del funcionamiento de acciones colectivas ultrajantes e infamantes, como las que se dan en los conflictos armados entre ciudades italianas en el siglo XIV, muestra las disputas de prostitutas y rufianes y estafadores como hechos violentos. Certámenes carnavalescos de este tipo, animados por gente «innoble», se ven en Périgueux ya en 1273, pero de manera particular se desarrollan en instituciones como el *palio* en las ciudades italianas, ya en la primera mitad del siglo XIV. En las carreras a pie, a caballo o en mulo, tomaban parte hombres y mujeres de las clases ínfimas, que provenían de los ambientes de los vagabundos; la marginación de su condición se hacía funcional, por cuanto servía para demostrar el honor de la comunidad que organizaba esa exhibición y para humillar a la comunidad que se consideraba enemiga.

Ciertamente, entre las distintas categorías que componen el mundo de la marginación en la Edad Media, existen diferencias esenciales y a veces capitales. En la exclusión y en la segregación existe cierta gradación, el desclasamiento no es la misma cosa para el caballero que para el campesino, la marginación social no siempre equivale a la exclusión y a la segregación. Las barreras raramente son tan rígidas como en el caso de los leprosos. Pero todas estas categorías de persona están caracterizadas por su modo de vida diferente, por no someterse a normas y modelos de vida establecidos, por el rechazo a trabajar o a desempeñar un papel social asignado. Los marginados están unidos también por la aversión,

por la extrañeza, por el miedo y, a veces, por el odio que la sociedad les manifiesta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV.,*Aspects de la marginalité au Moyen Age*, G. H. Allard, Montreal, 1975.

Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales, Aix-en-Provence, 1976.

B. Vincent, *Les marginaux et les exclus dans Vhistoire*, París, 1979.

Bonfiglio Dosio G., *Criminalità ed emarginazione a Brescia nel primo Quattrocento*, en «Archivio Storico Italiano», 1978, pp. 113-64.

Geremek, B., *Les marginaux parisiens aux XIV^e^ et XV^e^ siècles,* París, 1976 (versión esp.: *La piedad y la horca*, Madrid, Alianza Editorial, 1989).

Guglielmi N., *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, 1986.

Hanawalt B., *Crime and Conflict in English Communities 1300-1348*, Cambridge Mass... 1979.

Hartung W., *Die Spielleute. Eine Randgruppe in der Gesellschaft des Mittelalters*, Wiesbaden, 1982.

Jusserand J. J., *La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e^ siècle,* París, 1884.

Ladner G. B., *Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order*, en «Speculum», XLII, 1967.

Le Goff J., *Métiers licites et les métiers illicites dans l'occident médiéval*, en *Pour un autre Moyen Age*, París, 1977, pp. 91-107.

Mollat M., *Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale*, París, 1978.

Pinto G., *Un vagabondo, ladro e truffatore nella Toscana della seconda metà del '300*, en «Ricerche Storiche», II, 1974, pp. 327-45.

Trexler R. C., *Correre la terra. Collective Insults in the Late Middle Age*, en «Mélanges de l'Ecole Française de Rome», XCVI, 1984, pp. 845-902.

JACQUES LE GOFF (Tolón, 1924) es uno de los más importantes historiadores franceses de nuestra época. Entre sus obras traducidas al español destacamos: *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1986 (2.ª ed.), *Entrevista sobre la historia*, Valencia, 1988, *La bolsa y la vida*, Barcelona, 1987.

GIOVANNI MICCOLI (Trieste, 1933) es profesor ordinario de Historia de las Iglesias Cristianas en la Facultad de Letras de la Universidad de Venecia. Entre otros libros, ha publicado: *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Florencia, 1966, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Turín, 1970, *La storia religiosa*, en *Storia d'Italia*, II, Turin, 1974, y *Fra mito della cristianita e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, 1985.

FRANCO CARDINI, florentino. Discípulo de Ernesto Sestan, enseña actualmente Historia Medieval en la Universidad de Barí. Entre sus volúmenes publicados: *Il Barbarossa*, Milán, 1985, *Minima Mediaevalia*, Florencia, 1987 y *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dall'età feudale alla grande Rivoluzione*, Milán, 1987.

GIOVANNI CHERUBINI (1936) enseña Historia Medieval y es director del departamento de Historia de la Universidad de Florencia. Entre otros libros, ha publicado: *Agricoltura e società rurale nel Medioevo*, Florencia, 1972, *L'Italia rurale del basso Medioevo*, Roma-Bari, 1985, y *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso Medioevo*, Florencia, 1977.

JACQUES ROSSIAUD enseña en la Universidad de Lyón. Es autor de numerosos ensayos sobre la historia medieval

del sudeste de Francia. Al español ha sido traducida su obra *La prostitución en el Medievo*, Barcelona, 1986.

MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI enseña Historia de la Filosofía en la Universidad de los Estudios de Milán. Ha publicado: *La lógica de Abelardo*, Florencia, 1964, *Introduzione ad Abelardo*, Bari, 1974, *La chiesa invisibile*, Milán, 1978, *Eloisa e Abelardo*, Milán, 1984, *La bugie di Isotta*, Roma-Bari, 1987.

ENRICO CASTELNUOVO (Roma, 1929) catedrático de Historia del Arte Medieval en la Escuela Normal Superior de Pisa. Entre sus obras: *Un pittore italiano alla corte di Avignone*, Turín, 1962, *Arte delle città, arte delle corti tra XII e XIV secolo*, en *Storia dell'arte italiana Einaudi*, V, Turín, 1983, *Arte, Industria, Rivoluzioni*, Turín, 1985, y *I Mesi di Trento*, Trento, 1986.

ARON JA. GUREVIC (Moscú, 1924) ha estudiado y enseñado Historia en la Universidad de Moscú y trabaja en el Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética.

CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER enseña en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales donde es Directeur d'Etudes. Ha publicado, entre otras obras, *Les Toscans et leurs familles. Une étude du Catasto florentin de 1427*, París, 1978, y *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago, 1985.

ANDRÉ VAUCHEZ (Thionville, 1938) es profesor de Historia Medieval en la Universidad de París-X. De 1972 a 1979 fue director de Investigación para la Historia Medieval en el Palacio Farnese y en ese período escribió el libro *La sainteté en Occident aux demiers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1981. Además de numerosos artículos, es autor de dos libros:

La spiritualità dell'occidente medievale, Milán, 1980, y *Religión et société dans l'Occident médiéval, Turín, 1981.*

BRONISLAW GEREMEK (Varsovia, 1932) estudió en la Universidad de Varsovia y en la Ecole des Hautes Etudes de París con Fernand Braudel. Ha trabajado en el Instituto de Historia de la Academia Polaca de Ciencias, de la que fue separado en 1985. De entre sus obras destaca: *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Notas

[1] L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, París, 1953, p, 103 y pp. 20, 21. <<

[2] C. Frugoni, *Le lustre veterotestamentaire e il programma della facciata*, en *La/ranco e Wiligelmo. 11 Duomo de Módena*, Módena, 1984, pp. 422-451. <<

[3] F. Boespflug y N. Losky, edición a cargo de, *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, París, 1987. <<

[4] J. Cl. Schmitt, *Chrislianisme et Mithologie. Occident médiéval et «pensée mythique»*, en *Dictionnaire des Mithologies*, dirigido por Yves Bonnefoy, París 1981, t. 1, pp. 181-185. <<

[5] G. B. Ladner, *Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order*, en «Speculum», vol. XLIII, 1967, pp. 235 y ss. <<

[6] P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, Milán, 1987, p. 84. <<

[7] *Spiritus*, IV Coloquio internacional del Léxico Intelectual Europeo. Actas a cargo de M. Fattori y M. L. Bianchi, Roma, 1984. <<

[8] J. Le Goff, *Chierico laico*, en Enciclopedia Einaudi, Turin, 1977, t. 2, pp. 1066-1088. <<

[9] Copiosa bibliografía en: G. Dumézil, *L'idéologte tripartie des Indo-Européens*, collection Latomus, 1958. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, 1974, y en el último trabajo de G. Dumézil sobre las tres funciones en el Occidente medieval: *A propos des trois ordres* (ensayos 21-25) en *Apollon sonore el autres essais*, París, 1982, pp. 205-53. <<

[10] N. Elias, *Überden Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psycogenetische Untersuchungen*, 2 vols... Basilea, 1936. <<

[11] C. Frugoni, *Chiesa e lavoro agricola nei testi e nelle immagini dall'età tardo-antica all'età romanica*, en *Medioevo rurale. Sulle tracce della civilta contadina*, Bolonia, 1980, pp. 321-341; P. Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie XII^e^-XIII^e^ siècles)*, París, 1983. <<

[12] J. Chapelot y R. Fossier, *Le village et la maison au Moyen Age*, París 1980. <<

[13] B. Geremek, *Le salarial dans l'artisanat parisién aux XIII^e^ XIV^e^ siècles. Etude sur le marché de la main d'oeuvre au Moyen Age*. Trad. fr. París-La Haya, 1968 del texto polaco de 1962. <<

[14] J. Agrimi y C. Crisciani, *Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII*, Milán, 1978; *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Turín, 1980. <<

[15] M. Ch. Pouchelle, *Corps et chirurgie a l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville chirurgien de Philippe le Bel*, París, 1983. <<

[16] Ph. Aries, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, 1960 <<

[17] M. Mollat, *La vie quotidienne des gens de mer en Atlantique (IX^e^-XVI^e^ siècles)* ,París, 1983. <<

[18] Hay dos estudios ejemplares sobre estos aspectos en la Francia bajomedieval: B. Guenée, *Tribunaux el gens de justice dans le bailliage de Sentís à la fin du Moyen Age (V. 1360-V. 1550)*, París, 1963; F. Autrand, *Naissance d'un grand corps de l'État, les gens du parlement de París, 1345-1454*, París, 1981. <<

[19] Texto —que olvida una hija— anotado en la página de guarda de un manuscrito florentino del siglo XIII. <<

[20] F. Yates, *The Arts of Memory*. Londres, 1966. <<

[21] A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978. <<

[22] J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delà: les hommens, la mort et la religion dans la region d'Avignon à la fin du Moyen Age*, Roma, 1980. <<

[23] M Pastoreau, *Figures el couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales* ed. Léopard d'or, París, 1986. <<

[24] Abundante bibliografía en las actas del congreso internacional organizado por Tullio Gregory y por el Lessico Intellettuale Europeo, *I sogni nel Medioevo*, Roma, 1985. <<

[25] R. Roques, *L'univers dionisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, París, 1954, 1983^2. <<

[26] Los dos textos son citados por M. Th. Lorcino: *Société et cadre de vie en France, Angleterre el Bourgogne (1050-1250)*, SEDES, París, 1975, p. 318. <<

ÍNDICE

El hombre medieval 2
INTRODUCCIÓN EL HOMBRE MEDIEVAL 5
CAPÍTULO I LOS MONJES 55
CAPÍTULO II EL GUERRERO Y EL CABALLERO 109
CAPÍTULO III EL CAMPESINO Y EL TRABAJO DEL CAMPO 165
CAPÍTULO IV EL CIUDADANO Y LA VIDA EN LA CIUDAD 205
CAPÍTULO V EL INTELECTUAL 265
CAPÍTULO VI EL ARTISTA 306
CAPÍTULO VII EL MERCADER 352
CAPÍTULO VIII LA MUJER Y LA FAMILIA 415
CAPÍTULO IX EL SANTO 456
CAPÍTULO X EL MARGINADO 508
Sobre los autores 550
Notas 553